في تصنيف الفعل الثلاثي الاجوف
ومعالجته الصوتمية عند بعض النحاة قديما وحديثا

بقلم : عبد الفتّاح ابراهم

من المبادىء النظرية في علم الصرف في العربية مبدأ « الأصل » ، والأصل في أذهان النحاة العرب قديما ، بنية مجرّدة تجريدا كاملا وليست حالات واقعة مشهودة خاصة في الفعل الثلاثي من غير الصحيح والسالم . إذ أنّه لمّا كانت بعض الصيغ في الفعل أشكالا غامضة مبهمة تعرقل الشمول في صياغة القواعد ، اضطرّ النحاة الى معالجتها بضروب من « القياس النحوي » تعتمد إرجاع هذه الأشكال إلى « أصل » . وليس هذا الأصل عندهم من المظاهر الآنية للّغة ، ولا هو من المظاهر التاريخية للتطوّر اللغوي (1) ، ولكنّه بنية تتميّز بأنّها أكثر « وضوحا » ، وأكثر تداولا ، وأشدّ تلاؤما وأغلبَ الصيغ وتواترًا واستعمالا وانتظاما . وقد دعاهم هذا الحرص على شمولية النظام الى مناقشات وجدل لبيان طرقهم المنهاجية وإبراز نفاذها وجدواها (2) لأنّ

1 ـ ابن جنيّ : المنصف ج 1 ص 190 والخصائص ج 1 ص 256 وانظر أيضا :

Guillaume, J - P Le statut des représentations sous-jacentes en morphologie d'après Ibn ˇGinni; in Arabica vol. 28-2/3 — 1981, pp : 222-241.

2 ـ انظر مثلا : ابن يعيش : شرح الملوكي في التصريف ، تحقيق فخر الدين قباوة ، المكتبة العربية بحلب (1973) ـ فصل الفعل المعتل ص 48 ـ 63 .

المعطيات المبهمة لا يسلّم فيها بالشذوذ إلا بعد استفراغ كلّ ما تتيحه المنهجية المتّبعة لِتَسْتَقِيمَ المبادىء وتتدعّم المنطلقاتُ وتَقْوَى . لكل هذا ، كانت دراسة الفعل المعتلّ عامة والفعل الاجوف خاصة موضعا مهمّا للكشف عن مقاربة النحاة لهذا الموضوع ، قديما وحديثا .

فالفعل الأجوف لا يُبِين في عنوانه (أي عند إسناده إلى المفرد الغائب في الماضي) عن غير فتحة طويلة (هي عند النحاة حرف ساكن) بعد فاء الفعل ، ولا يُبرز غير ضمّة أو كسرة بعد العين مع ضمائر أخرى ؛ ويحصل هذا في أغلب الاحيان . وقد تعاقب النظر في هذا الفعل ، فبعد فحص النحاة القدامى ، أعاد المعاصرون النظر فيه ووجد بعضهم في تحاليل القدماء للفعل الأجوف مدخلا للطعن فيهم وتقليل حَصَافَتِهم وإنكار صحّة مناهجهم . . . ولعلّ بعضهم لم يُوفّق توفيقهم . . .

قرّر نحاة العرب ، انطلاقا مما ذكرنا آنفا من الحرص على شمولية النظام ، أنّه لا يخلو حرف العلّة ، إذا كان عينا ، من أن يكون واوًا أو ياء (3) ففرّقوا بين الواوي واليائي صنفين مختلفين . وتقديم البنية على الفصل بين الواوي واليائي واضح عندهم لتشبّثهم بما هو أساس النظام وقوامه ولتقديمهم إياه على ما هو مخصوص بضرب من ضروب إنجاز الفعل وتحقيقه في الاستعمال . يقول الرضي : « بيان البنية عندهم أهمّ من الفرق بين الواوي واليائي » ويضيف في مثال تطبيقي « طُلتُ ، الضمّة لبيان البنية لا لبيان الواو » (4) .

ونروم في هذا المقال عودة الى تصنيف أنواع الأجوف الثلاثي بالاعتماد على معجم « لسان العرب » (5) وإلى ضروب معالجتها الصوتمية قديما وحديثا .

---

3 ـ الملوكي ص ـ 54 .

4 ـ رضي الدين الاستراباذي : شرح الشافية ابن الحاجب ، تحقيق الحسن والزفزاف وعبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت (1982) في 3 اجزاء ـ انظر 125/1 .

5 ـ ابن منظور : لسان العرب ـ دار لسان العرب ـ بيروت ، في ثلاثة اجزاء .

I ـ تصنيف انواع الثلاثي الأجوف :

I ـ 1 ـ المبادىء المتّبعة في الاحصاء والتصنيف :

استبعدنا ، بادىء ذي بدء ، أفعال اللفيف المقرون لأنّها لا تفيد في إحصائنا ولا في دراسةالظواهر الصوتمية لأنّ وجودَ صوت لين (واو أو ياء ، ونحن نستعمل مصطلح « صوت لين » لما يُطلق عليه لفظ « Glide » في الدراسات الغربية) في لامِ الفعل يقوّي عينه ويصحّحها فتظهر دون إشكال ولا تلحقها التغييرات ، ولأنّ الظواهر التعاملية في اللفيف المقرون هي ذاتها في الفعل الناقص وذلك لوقوعها على المتطرّف .

اعتبرنا أنّ مادة الفعل إذا ولّدت فعلا متعدّدة الدّلالة موحّد الصيغة فإنّ الفعل يعتبر فعلا واحدا ، أمّا إذا صاحب اختلاف الدّلالة تغيُّرٌ في المعالجة الصوتمية للفعل ، فإنّ الفعل يكون متعدّدا ويدخل تبعا لذلك في جداول مختلفة بحسب ما يبرز فيه من الظواهر . . . لذلك مثلا اعتبرنا أنّ شكل « راق » يخفي ثلاثة مداخل معجمية من الفعل الأجوف تعود إلى مدخلين أساسيين بحسب المادة هما (ر و ق) و(ر يـ ق) وإلى ثلاثة مداخل فرعية بحسب الإنجاز وهي :

راقني يَرُوقني : أعجبني .
راق يَرِيق : جاد بنفسه عند الموت .
راق يرُوق ويرَاق : الماءُ انصبّ .

كذلك اعتبرنا أنّ شكل « زاف » يخفي أربعة مداخل معجمية في الإنجاز هي :

زاف يزُوف : الماءُ ، علا حبابه .
زاف يزِيف : ردُؤَ .
زاف يزُوف ويزِيف : تبختر .
زاف يزُوف ويزَاف : استرخى في مشيته .

ولعلّ هذا هو ما يفسّر الفارق ـ الضئيل ـ بين نتائج الإحصاء الذي قمنا به ونتائج إحصاء الاستاذ البكّوش في كتابه « التصريف العربي من خلال علم الاصوات الحديث » (6) .

I ـ 2 ـ نتائج الإحصاء :

قسّمنا أنواع الأجوف الى ثلاث مجموعات كالآتي :

I ـ 2 ـ 1 ـ المجموعة الاولى : ونطلق فيها نعت « المحض » على ما لم يحصل فيه أيّ تداخل .

الأجوف الواوي المحض : **فَعَل يَفْعُل** : 232 فعلا .
الأجوف اليائي المحض : **فعَل يَفْعِل** : 166 فعلا .
الأجوف الواوي اليائي : **فَعَل يَفْعُِل** : 62 فعلا .

الأجوف الواوي اليائي فئة من الفعل تنجز في بعض الماضي وفي المضارع بإنجازين دون أن يختلف المعنى بسبب هذه المعاقبة بين الواو والياء (وتنسب المعاقبة في بعض الصيغ إلى أهل الحجاز اللسان 928/1) . مثل ذلك :

حاك : حاك الثوب يَحيك حيْكا وحيَكا وحياكة ، نسجه . . . وحاك يَحُوك ، إذا نسج (اللسان 771/1) ويقول ابن منظور : « العرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لأنّهما من حيّز واحد وهو الهواء وهما حرفا لين » (اللسان 770/1) ولا شكّ أنّ هذا يحصل في الحالات التي لا يخشى فيها التداخلُ بين معنيين مستقلين .

I ـ 2 ـ 2 ـ المجموعة الثانية : ونجمع فيها ما يجري مجرى الصحّة فيَظهر فيه صوت اللين عيْنًا ماضيا ومضارعا على **فَعِل يَفْعَل** .

---

6 ـ الطيب البكوش : التصريف العربي من خلال علم الاصوات الحديث ، توزيع بن عيد الله تونس 1973 ـ 199 صفحة .

الأجوف الواوي الجاري مجرى الصحّة : فعِل يفعَل : 36 فعلا .

الأجوف اليائي الجاري مجرى الصحّة : فعِل يفعَل : 11 فعلا .

II ـ 2 ـ 3 ـ **المجموعة الثالثة** : ونجمع فيها الأفعال التي لا يبرز صوت اللين في عينها ماضيا ومضارعا ، أو تتداخل في مضارعه صيغتان أو أكثر .

الماضي / المضارع	يَفْعَل	يَفْعُل	يَفْعِل	يَفْعُِل
قـال	22	13	7	4

إنّ هذه الأفعال « المبهمة » أو التي تظهر في مضارعها حركتان قليلة العدد (عُشر المجموع العام تقريبا) إذا قيست إلى الأفعال التي تكون صيغها واضحة منتظمة . . . وإنّها لتقلّ أكثر إذا نبّهنا إلى أنّ بعضها دخل في هذه المجموعة الثالثة بسبب رواية مفردة أُقحمت في المعجم إقحاما ، أو هي تعود إلى ظاهرة لهجية . . . ومثل ذلك : ـ طاط يطُوط . . . والكلمة واوية يائية . . . وحكى ابن برّي عن ابن خالويه قال : يقال طاط الفحلُ الناقة يَطَاطها طاطا إذ ضربها (اللسان 2/624) .

ـ كَاعَ يكِيع ويكَاع ، الاخيرة عن يعقوب . . . (اللسان 3/322) .

ـ مات يمُوت ويمَات ، الأخيرة طائية . . . (اللسان 3/546) .

ولأنّ جزءًا مهمّا من « الإبهام » يحصل في أفعال هذه المجموعة الثالثة رأيْنا استعراض أقسامها قسما قسما .

أ ـ القسم الأوّل من المجموعة الثالثة :(فَعِل يفْعَل وعَددها 22 فعلا)

يعتبر النحاة العرب أفعال هذا القسم من نوع فعِل يفعَل ويرفضون رفضا باتا أن تعدّ من فعَل يفعَل وذلك لما لاحظوه من الترابط بين صيغة الفعل

في الماضي وصيغته في المضارع ومن غلبة الدلالة على بعض المعاني في صيغة الفعل الماضي وارتباطها بحركة العين .

فصيغة فعَل يفعَل ليست صيغة أصلية ، بل يُتوصّل إليها بتطبيق قاعدة فرعية متأخرة (Règle tardive) استحسانية ـ حسب عبارة الاستراباذي ـ تُحوِّل بها يَفْعُل أو يفعِل من فَعَل إلى يَفْعَل لسبب حرف الحلق في اللاّم أو العين .

ولذلك فإنّ المضارع يفعَل لا يتأتّى ، نظاميا ، إلاّ من فعِل .

ولم نجد في قائمة أفعال هذه المجموعة غير سبعة أفعال لامُها من الحروف « الحلقية » الستة (الهمزة والهاء والعين والحَاء والغين والخاء) التي تستدعي القاعدة الاستحسانية .

ولقد تناول الاستاذ الطيب البكّوش هذه الظاهرة في باب الأجوف من كتابه فخلط بين الأفعال التي تتحقّق بإنجازيْن واوي ويائي وهذه الأفعال ، وجعلها جميعا ضمن ما سمّاه « الأجوف المشترك » الذي اعتبر أصله ، في كلّ الحالات ، وزن فَعَل . ولئن كان هذا صحيحا في ما كان بإنجازين اثنين فإنّنا لا نراه ينسحب على القسم الأوّل من المجموعة الثالثة في تصنيفنا ، وذلك لأنّ الاشتراك يكون في وزن الأصل وحرفُ العين مختلف ، وقد يكون الاشتراك أو الاتفاق في نوع حرف اللين عيْنًا والوزنُ مختلف .

ولعلّ تقديم العناية بما يسميه البكّوش « معاملة هذه الأفعال في تصريفها معاملة اليائي » . . . رَغم أنّ « جلّ هذه الأفعال واوية الأصل حسب ما يظهر من مشتقاتها » على تقديم الحرص على اتّساق النظام وانتظام صِيَغِه هو الذي دفعه إلى الخلط بين فئتين مختلفتين من الأفعال الجوفاء .

ونضيف كذلك أنّ عدم اشتمال لائحة القواعد الصوتيمية التي أثبتَها في أوّل الكتاب على قاعدةٍ تُسقَط بها الواوُ أو الياءُ بين حركتين قصيرتين الأولى فتحة والثانية كسرة جعله عاجزا عن تأويل تحوُّل أفعال من خَوِفَ إلى خاف ومن نَوِمَ الى نَامَ ومن نَوِلَ إلى نال . . . الخ ، خاصة وهو قد أحصى عشرين

فعلا من الأَجْوَف الواوي تثبت فيها الواو ويجري فيها الفعل مجرى الصحّة مثل حَوِرَ . . . وهو لئن أحسن صنعا بأن لم يناقض قواعده الصوتيمية ، فإنّا نرى أنّه قد يكون جانب الصواب في تعليل معاملة هذه الأفعال عند قوله « كلّ هذه الأسباب تجعلنا نميل إلى اعتبار كلّ الأجوف المشترك على وزن فعَل لا فعِل ونفسّر الضمّة في الواوي بأنّها قلب الفتحة لتميّز الاجوف الواوي على الاجوف اليائي . ويبقى اختيار الكسرة للمشترك مشكلة لا تخلو كما رأينا من اعتباط ويجب أن نفهمها بوضعها في إطار لغوي أعمّ يتمثّل في تفضيل الكسرة على الضمّة عندما يمكن الاختيار » (7) .

أمّا بلاشير ودي منبين فقد ذهبا في كتابهما « نحو العربية الكلاسيكية » (8) في تصنيف أنواع الأجوف مذهبا غريبا لا مبرّر له ، إضافة الى ما فيه من المخالفة للقواعد الأساسية لنظام الفعل الثلاثي العربي . فقد اعتبرا أنّ النحاة العرب وضعوا طرحا لهذا النوع من الفعل العربي قد لا يتّفق وحقيقة الأشياء ، واقترحا أن تَضُمّ بنيةُ الأجوف الواوي ضمّة بعد العين في الماضي وفي المضارع وأن تحتوي بنية الأجوف اليائي كسرة بعد العين في الماضي والمضارع (!!!) .

الأجوف الواوي : فَعُل يَفْعُل ← قَوُلَ يَقْوُلُ .

الأجوف اليائي : فعِل يَفْعِل ← بيعَ يَبْيِعُ .

ويضيفان : « وتبقى بعض الصيغ الشاذة مثل عوِرَ وصَيِدَ » .

وقد كفانا البكّوش دحض هذه النظرة التي تنزع إلى « تبسيط » الأمور فتقع في فادح الخطإ (9) .

ونحن إذا أمعنّا النظر في أفعال هذه المجموع وقارنّاها بأفعال فعِل يفعَل بصريح الواو أو الياء في العين لاحظنا مظهرا هجيا يعود إلى معالجتين صوتميتين مختلفتين قائمتين على قاعدتين مختلفتين في معالجة صوت اللين .

---

7 ـ التصريف العربي ص 143 .

8) **Blachère**, R, et Gaudefroy — Demombynes = Grammaire de l'Arabe Classique. G.P. Maisonneuve — Larose. Paris 3e éd. (1975). P. 136.

9 ـ التصريف العربي ص 142 ـ 143 .

وردت في كتب اللغة وفي المعاجم إشارات إلى أنّ « العرب تقول أبيتُ وأبات وأَصِيد وأَصَاد ويَمُوت ويَمَات ويدُوم ويَدَام وأَعِيف وأعَاف » (اللسان 292/1) وفي لفظ « العرب » تعميم لا يُسهِّل تتبّع الظاهرة . ثمّ إنّ هذه الأمثلة تجمع أفعالا من جداول مختلفة ، وهي مثال على خلط في الفعل كان موجودا عند جمع اللغة وتدوينها ويعود الى معاملة صوتمية متباينة ؛ وهي أيضا مثال من تداخل المستويات اللغوية وطرق الاستعمال في ما حَوَتْه المعاجم وكتب اللغة والأدب من لغة « الفصحاء ومن تصحّ عربيتهم » .

وتشير نصوص أخرى الى أنّ « أهل الحجاز يثبتون الياء والواو نحو صَيِدَ وعَوِرَ وغيرهم يقول صاد يصيد وعار يعار » (اللسان 499/2) . وقد يفكّ إبهام لفظ « غيرهم » بالعودة إلى مقابلة كلاسيكية بين لغة الحجاز (وأهلها عنوان الحضر) ولغة تميم بنَجْد (وأهلها رمز البداوة) (10) . ويتأكّد هذا في إشارات اخرى واضحة الى تميم « تميم تقول هاف يهاف بمعنى هَيِف » (اللسان 857/3) .

نحن إذا إزاء مقابلة مألوفة بين لغتين مختلفين احتوتها العربية الفصيحة كمظهرين اثنين لفعل واحد ، فوزن (فَعِلَ) بالواو والياء عيْنًا حجازية ، وصيغة (فَالَ) تميميّة . والاختلاف بين اللغتين ملحوظ في أجزاء أخرى من نظام الفعل كالمضاعف مثلا (11) . ومعنى هذا أنّنا إزاء معالجتين صوتيميتين مختلفتين للفعل الاجوف ، وهي ظاهرة نودّ إدراجها في إطار أعمّ من إطار الفعل الاجوف .

بعد أنّ قسّم صاحب « الشافية » الأبنيّة إلى صحيح ومعتلّ وبيّن أنواع المعتلّ وذكر أبنية الثلاثي ، خصّص فصلا للتفريع و« ردّ بعض إلى بعض » أي التّرَاتُب بين الأبنية بتمييز الأصل والفرع . ويقول الاستراباذي = « يعني

---

10 ـ أحمد علم الدين الجندي : اللهجات العربية في التراث ، الدار العربية للكتاب ، تونس 1983 في جزئين . انظر خاصة القسم الاول : في النظامين الصوتي والصرفي .

11) Kouloughli, Dj. = Phonologie générative et dialectologie arabe. in, Analyses — Théorie n° 2/3 (1979). Paris, Pub. : Université Paris VIII. P. 186-198.

بردّ بعضه إلى بعضٍ أنّه قد يقال في بعض الكلم التي لها وزنان أو أكثر من الاوزان المذكورة قبلُ : إنّ أصلَ بعض أوزانها البعضُ الآخر . . . وجميع هذه التفريعات في كلام بني تميم ؛ وأمّا أهل الحجاز فلا يغيِّرون البناء ولا يفرِّعون » (12) ثم أعقب ذلك بسلسلة من التفريعات نلخّصها في هذا :

1) فَعِل ممّا عينه حلقي ، فعلاً كان أو اسما ، يطّرد فيه ثلاثة تفريعات اطّرادًا لا ينكسر ؛ واثنان من هذه الفروع يشاركه فيهما ما ليس عينه حلقيا .

فَعِل ← فِعِل : وفي هذا اتباع حركي ويختص بحَلْقِي العينِ في نحو : شَهِد ← شِهِد وفَخِذ ← فِخِذ .

ويقول الرضي ، بعد أن أسهب في تعليل هذا الاتباع واستحالة إتباع كسرة العين فتحة الفاء (* فَعِل ← فَعَل) = « فلِمَ غُيِّر ما قبلها [الفاء] عن الفتح وهو حقّها الى الكسر ؟ وهل هذا إلّا عكس ما ينبغي » (13) .

وهذا ممّا يدلّ على إنْكاره هذه المعاملة الصوتمية .

فَعِل ← فَعْل : نحو شَهْدَ في الفعل وفَخْذ في الاسم ، ممّا عينه من الحلق ونحو عَلْمَ في الفعل وكَبْد في الاسم ، ممّا عُدِمَ حَلْقيّةَ العين .

فَعِل ← فِعْل : نحو شِهْد في الفعل وفِخْذ في الاسم في الحلقي وكِبْد وكِتْف في غيره . ولم يُسمع في الفعل إلاّ في ما كان حلقي العين نحو عِلْمَ في المبنى للمعلوم .

2) فَعُل ← فَعْل : وذلك في الفعل نحو كَرْمَ الرجلُ (عوض كَرُمَ) وفي الاسم نحو عَضْد .

3) فُعِل ← فُعْل : وهذا تفريع خاص بالمبنى للمجهول نحو عُصْرَ منه المسكُ عوض عُصِرَ منه المسكُ .

---

12 ـ شرح الشافية 40/1 .

13 ـ شرح الشافية 41/1 والنجيمة (*) التي تسبق كتابة بعض الصيغ او التراكيب علامة اللحن والتعذّر .

4) فَعَل ← لا يحصل فيه تفريع . « وأمّا ما توالت فيه الفتحتان فإنهم لا يسكّنون مِنْهُ لأنّ الفتح أخفّ عليهم من الضمّ والكسر » (14) .

إنّ ما يوحّد بين هذه الأمثلة هو غلبة حذف حركة العين وتغيير البنية المقطعية للاسم الثلاثي وبعض الفعل الثلاثي في الماضي . ونصوغ هذا ، مُؤَقّتًا ، في ما يلي :

#فـ كـ | فـ كـ | فـ + . . . # ← # فـ كـ فـ | فـ + . . . #

(فـ = حرف و كـ = حركة قصيرة . والخطّ العمودي علامة فصل بين المقاطع . والنقط المتوالية علامة لما يلحق البنية الأساسية من اللواحق عند التصريف أو الاعراب . و + رمز حدود الصرفم (Mophème) . و # رمز حدود الكلمة) (15) .

CVCVC + . . . # → # CVCC + . . .

ويكون هذا كلّما كانت الحركتان متنافرتين (ضمّة وكسرة كما في فُعِل) أو متقاربتين (فتحة وكسرة أو فتحة وضمّة كما في فَعِل وفَعُل) . ولا يحصل الحذف إذا كانت الحركتان متماثلتين (فَعَل لا تفرّع وفِعِل صيغة فرع حصل فيها إتْباع لحركة الفاء حركةَ العين لتعذّر الحذف ولاختصاص ذلك بحلقية العين) .

فـ كـ $_1$ فـ كـ $_2$ فـ + . . . # ← # فـ كـ $_1$ فـ فـ + . .
شرط = كـ $_1$ وكـ $_2$ = حركتان لامتماثلتان

14 ـ عبد المنعم فائز : السيرافي النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه ، دار الفكر بدمشق (1983) ص 302 ضمن « هذا باب ما يسكّن استخفافا وهو في الاصل عندهم متحرّك » .
انظر سيبويه 258/2 وشرح الشافية 44/1 .

15 ـ أثبتنا القواعد الصوتمية بحروف لاتينية ـ وأردفناها أحيانا بصياغة بحروف عربية ـ لتداول الصياغة الشكلانية وشياعها وشمولها لغات مختلفة .
C : الحرف وV : الحركة القصيرة و$\bar{V}$: الحركة الطويلة وØ : الحذف أو الفراغ . والسهم الافقي ← رمز لما ينتج . ويدلّ الخط المائل (/) على السياق الذي تحصل فيه العملية المقصودة بالقاعدة . ويدلّ الخط الافقي في السياق (−) على العنصر المقصود بالعملية الصوتمية اي العنصر الذي يحذف او يقلب او ينقل . . . الخ .

والذي لا نشك فيه هو أنّ تطبيق هذه القاعدة الخاصة بحذف حركة العين كان محدودا في الفعل إذ هو إلاّ مع ما تَرَكَّبَ فِيه الفعل ، عند تصريفه ، من البنية الأساسية النظرية للفعل الثلاثي في الماضي وهي (فـ كـ فـ كـ فـ) (CVCVC) ومن لاحقة تكون حركة او مبدوءة بحركة . ويتمّ هذا في تصريف الفعل مع ضمائر الغائب باستثناء هُنَّ . أمّا مع الضمائر الاخرى التي يَتركّب فيها الفعل من البنية الأساسية النظرية ومن لاحقة مبدوءة بحرف فلا يتيسّر فيها الحذف ، لأنّه يؤدّي إلى اجتماع ثلاثة حروف متوالية ، وهذا محال .

مثل ذلك : ـ / عَلِمْ + تُمْ #   / ^{c}alim + tum# / .

ـ حذف حركة العين = /عَلْمْ + تُم/   /^{c}almtum/

البنية الصوتية = [^{c}almtum] *

وكذا يحصل في الاسم عندما يوقف فيه على السكون ولهذا يقول سيبويه : « هذا التخفيف ليس بواجب ولا هو بناء بُني عليه اللفظ في الأصل ، وإنّما هو عارض كما أنّ الذي يقول عَلْمَ وكَرْمَ في عَلِمَ وكَرُم الأصل عنده عَلِم وكَرُم وإن خُفّف . والدليل على أنّ الأصل هذا أنّه لو جَعَل الفعل لنفسه لقَال : عَلِمْتُ وكرُمْتُ فردّ البناء إلى أصله » (16) .

ولذلك نعدّل ما قدّمناه آنفا كالآتي :

فـ كـ $_1$ فـ كـ $_2$ فـ + كـ . . . # ← فـ كـ $_1$ فـ فـ + كـ . . .
شرط = كـ $_1$ وكـ $_2$ لا متماثلتان .

$$\# \; CV_iCV_JC + V \; \ldots \rightarrow \#CV_iCC + V \; \ldots \#$$

Condition = V_i et V_J non - identiques.

16 ـ عبد المنعم فائز : السيرافي النحوي ص 305 .

وتتجاوز هذه الظاهرة حدود « الكلمة » الواحدة لتكون قاعدة مقطعية عامة ، فقد رُوي أنّ ضمير الغائب إذا سُبق بواو العطف أو فائه حذفت حركة حرفه الأوّل .

وَهُوَ ← وَهْوَ .

فَهِيَ ← فَهْيَ .

ويتحقّق نفس الأمر إذا أُعقب أحد حرفي العطف بلام الأمر وحرف المضارعة في مثل :

وَلِيَضْرِب ← وَلْيَضْرِب .

فَلِتَضْرِب ← فَلْتَضْرِب .

ويعلّل الاستراباذي ذلك قائلا : « فالواو والفاء كفاء الكلمة لكونها على حرف فهما كالجزء ممّا بعدهما ولام الأمر كعين الكلمة وحرف المضارعة كَلَامِهَا ، فسكّن لام الأمر ، وقُرِئَ به في الكتاب العزيز » (17) .

ولو اختصّ ما نسب إلى أستاذ الخليل ، عيسى بن عمر ، بلغة تميم وأهل البداوة في قوله « إنّ كلَّ فُعْل كان فمن العرب من يخفّفه ، ومنهم من يثقّله نحو عُسُر ويُسُر » (18) لأمْكننا تصوّر وجود هذه القاعدة في النظام الصوتمي لهذه اللغة :

تحْذف حركة العين كلّما كانت غير مماثلة لحركة الفاء ؛ وإذا تعذّر الحذف لحلقية العين (في فَعِل) حصل الاتباع بتجنيس الحركتين .

وبعد أن وضعنا هذا الإطار العام للغة تميم ، نريد أن نعود إلى تحليل عار وعِور . فقد كان النظام الصوتمي للغة الحجاز لا يسقط الواو والياء بين فتحة وكسرة (الحركتان متقاربتان أُولاهما خفيفة والثانية أخفّ الثقيلتين) في حين كان النظام الصوتمي في لغة تميم يسقط حركة عين الصيغة إذا لم تتماثل

17 ـ شرح الشافية : 1/45 .

18 ـ شرح الشافية : 1/44 .

وحركةَ الفاء؛ فكان أن استعمل أهل الحجاز عَوِرَ [ᶜawira] ، واستعمل أهل نجد عَارَ الناتجة عن إسقاط حركة العين .

البنية الاصلية : / عَوِرَ /   /ᶜ awir + a #/ .

1 ـ إسقاط الكسرة   / ᶜawr + a / .

2 ـ قلب الواو وأَلِفًا لتحرّكها وانفتاح ما قبلها في الاصل ، ولوَهَنِهَا بالسكون الآن :

/ ᶜ a ″ ra / .

الإنجاز : [عَارَ]   [ᶜaara] .

كذلك أردنا إجراء معيار دلالة فَعِل الذي « يجيء الألوانُ والعيوبُ والحِلَى كلّها عليه . . . والغالب في وضعه أن يكون للأعراض من الوجع وما يجري مجراه . . . ونعني بالحِلَى العلامات الظاهرة للعيون في أعضاء الحيوان » (19) ، وهذا رغم احترازنا النسبي من هذا المعيار لما فيه من العموم ولارتباطه بالمباشرة الحضارية لتجربة الانسان في الواقع .

ووجدنا الأفعال من فعِل بثبوت الواو تدلّ على عيوب في العين (9 أفعال) أو الاعضاء كاليد والساق والقدم (5) أو في الاسنان (2) والعنق (2) والوجه (1) وعلى الألوان (13) أو هي تدلّ على عيوب ذهنية كالحمق أو الجنون أو الضعف (12) .

أمّا فَعِل بثبوت الياء فهي أيضا تدلّ على أعراض ماديّة في الرأس أو العنق أو العين أو الأعضاء (8) أو أعراض معنوية كالجبن والحمق والرّداءة غالبا . وتَتَكرّر هذه المعاني في اللفيف المقرون من فعِل ، إذ تغلب عليه هو أيضا الدّلالة على الهزال في الاعضاء من مرض أو جوع ، أو على الحمق ، أو على التّلف والفساد بسبب كلّ هذا ، كما قد تدلّ على الالوان .

19 ـ شرح الشافية 72/1 .

وفي موازاة ذلك ، فإن ما كان على (فَعِل) في الأصل وصار إلى (فَال) هو أفعال تدلّ ، في أغلبها ، على عيوب معنوية كالجبن والعجز والخوف والضجر أو الشدّة والحيرة والغيرة ، أو على حالات مادية عسيرة كالقيء والإصابة بدَاءٍ مَا أو وقوع السوس في الطعام ووقوع الانسان في الشوك . . .

ولكلّ هذا الذي قدّمناه نرى أنّه من الأفضل لاطّراد النظام وثبات سماته العامة اعتبار هذه الأفعال من فَعِل لَا من فَعَل .

إلّا أَنَّ سؤالا آخر يتبادر إلى الذهن وهو : لئن كان ما قدّمناه يدلّ على صحّة اعتبار أفعالٍ مثل هاف وعار وشاس وشاص أفعالا تتحقق بإنجازين لوجود هيِف وعوِر وشوِش وشوِص ، فكيف نبرّر ورود أفعالٍ أخرى بصيغة واحدة تجري مجرى الصحّة مثل خَوِثَ وحَوِرَ وقَوِبَ وسَوِدَ وغَيِدَ وعَيِنَ ، دون خاث وحار وقاب وساد وغَاد وعَانَ ، أو ورود أفعال بصيغة واحدة معتلّة دُون أن تُقابَل بصيغة نظير تجري مجرى الصحّة مثل خَافَ وخَوِف ونام ونوِم وغار وغَيِر . . . ؟؟؟ .

نحن نقرّ بعجزنا عن الاتيان بجواب حاسم قبل الكشف عن تطوّر هذه الافعال وتطوّر معالجة أصوات اللين في العربية وفي اللغات السامية ومقارنة ما يحصل في العربية بما يحصل في نظير هذه الأفعال في الساميات الاخرى ؛ إلّا أنّنا قد نفترض ما يلي :

ـ قد تكون فَعِل الجارية مجرى الصحّة هي الصيغة السابقة تاريخيا ، ولمّا أُعْمِلَتْ قواعد معالجة أصوات اللين لم تطبق فيها تطبيقا حازما ، فكان أنّ أدّى ذلك إلى وجود صيغتين (فعِل وفَالَ) للفعل الواحد ، أو إلى تغلّب أحدهما على الاخرى بحسب تواتر الاستعمال ومقاومة الفعل للظاهرة المحدثة التي تُسقِط الواو .

ـ قد تكون الافعال التي على فَعِل قد وضعت انطلاقا من صيغ اسمية لم تكن خاضعة لقواعد معالجة أصوات اللين التي تسلّطت بادىء ذي بدء على الفعل ومشتقاته فلم تطبق هذه القواعد في مثل أَعْوَر وأَسْوَد ، وهو ما يوحي في

نفس الوقت بأنّ أفعالا مثل عَوِرَ وسَوِدَ قد صيغت في مرحلة لاحقة من هذه الصفات ؛ وهذا هو رأي جمال الدين كولغي (20) .

ـ قد تكون الأفعال التي على فَعِل قد وضعت انطلاقا من صيغة فعلية هي اِفْعَلّ كما يذهب إلى ذلك نحاة العرب . « . . . لم يعلّوا ذلك لأنّ عَوِرَ في معنه اعْوَرَّ وحَوِلَ في معنى احوَلَّ وصيِدَ في معنى اصْيَدَّ . فلما كان لا بدَّ من صحّة العين في اِعْوَرَّ واصيدَّ لسكون ما قبل الواو والياء فيهما لم يكن بدّ من صحّة العين في عوِرَ وصيِد البعير **لأنّهما في معناهما وكالأصل** . وإنّما حذف الزوائد لِضربٍ من التخفيف فجعل صحّة العين في عوِر وصيِد ونحوهما أمارة على أنّ معناه افْعَلّ » (21) .

ولعلّ هذا التطابق بين اِفْعَلَّ وفَعِل كان منحصرا في بعض الازواج عند الكلام ثمّ تُوُسِّعَ فيه ؛ فقد ورد في اللّسان (2/924) كلام منسوب إلى الجوهري يوافق ما سلف من كلام ابن يعيش إلاّ انّه يضيف : « وكذلك قياسه في العيوب اعْرَجَّ واعْمَيَّ في عَرِجَ وعَمِيَ **وإن لم يسمع** » وهذا ما يجعلنا نتوقّع أن بعض صيغ فعِل بصحّة العين قد صيغت دون أن يُوجد نظيرها على اِفْعَلّ .

ب ـ **القسم الثاني من المجموعة الثالثة** (أفعال واوية كلّها ومضارعها على يَفْعُل وعددها 13 فعلا) .

يمكن أن نعتبر تسعة أفعال من هذا القسم من فَعَل يَفْعُل من الواوي ، ولكن تسرّب « لغة » من اللغات أخرجها عن جدول الأجوف الواوي المحض .

---

20) **Kouloughli**, Dj = Sur le traitement des glides dans la phonologie de l'arabe standar. in,

21 ـ الملوكي 222 ـ 223 .

أمّا الأفعال الباقية وهي مات ومال ونال ودَام فيجمع بينها تواتر الميم واللام فاءً أو لاَمًا (الميم واللام صوتان مائعان قريبان في بنيتهما الصوتية من صوتي اللين لضعف الحبس فيهما) . والخلط في هذه الأفعال حاصل في الماضي لا في المضارع ، إذ أنّ مَاضيهما على صيغتين :

مات يَموت ومُتُّ في الماضي من فَعَل يَفْعُل .

مات يَمات ومِتُّ في الماضي من فَعِل يَفْعَل .

جاء في لسان العرب : « وقالوا : مِتَّ تَمُوتُ ، قال ابن سيده : ولا نظير لها من المعتلّ .

قال سيبويه : اعتلّت من فَعِل يفعُل ولم تُحَوَّل كما يُحَوَّل . قال : ونظيرها من الصحيح فَضِل يفْضُل ولم يجئ على ما كثر واطّرد في فعِل . قال كراع : مات يموت والاصل فيه مَوِتَ بالكسر : يمُوت ونظيره دِمْتَ تَدُومُ إنّما هو دَوِمَ » (546/1) .

وخطأ سيبويه ومن تابعه من النحاة في القول بوجود فعِل يفعُل يعود الى تداخل اللغات وعدم الانتباه إليه وإلى سهولة القول بالشذوذ ؛ فنحن لا نرى أنّ نظام الفعل يحوي فعِل يفعُل على قلّة ما رُوِي فيه .

وقد جاء في اللسان أيضا : « قال كراع : دام يدوم فعِل يفعُل . وليس بقويّ [. . . .] قال أبو الحسن : في هذه الكلمة نظر . ذهب أهل اللغة في قولهم دِمت تدوم إلى أنّها نادرة كمِتَّ تَمُوت وفضِل يفضُل وحضِر يحضُر ، وذهب أبو بكر إلى أنها متركّبة فقال : دُمْتَ تدُوم كقُلت تقُول ودِمت تَدَام كخِفْتَ تَخَافُ ، ثمّ تركّبت اللغتان فظنّ قوم أنّها تدُوم على دِمْت وتدَام على دُمْتَ ذهابا إلى الشذوذ وإيثارا له . والوجه ما تقدّم من أنّ تدَام على دِمْتَ ، وتدُوم على دُمْتَ ، وما ذهبوا إليه من تشذيذ دِمتَ تَدُوم أخفّ ممّا ذهبوا إليه من تسوُّغ دُمت تدام ، إذ الأولى ذات نظائر . ولَمْ يُعرف من هذه الأخيرة إلا كُدْتَ تكاد . وتركيب اللغتين باب واسع كقَنَط يقْنَطُ وركَن يرْكَن فيحمله جهّال اللغة على الشذوذ » (اللسان 1035/1) .

وعلى هذا يكون :

- نال ينُول والماضي نُلْتُ . يقال نُلت له بشيء أي جُدْت . . . ونُلته ونُلت له ونُلتُه به .

- نَال ينَال والماضي نِلْتُ (على فعِل يفعَل) . يقال نال ينال نائلا ونيْلا : صار نَالاً والنَّالُ الجَوَّاد . . ويوجد نال ينال من اليائي على فعِل يفعِل .

- مال يمُول والماضي مُلْت ؛ ومُلْتُه أعطيتُه المال .

ج - **القسم الثالث من المجموعة الثالثة** : (أفعال يائية كلّها ومضارعها على يفعَل وعددها 13 فعلا) .

وهي أيضا كأغلب أفعال القسم السابق تعود إلى صنف كبير هو الاجوف اليائي من فَعَل يفعِل ، وقد تسرّبت إليها « لغات » على يفعَل .

د - **القسم الرابع من المجموعة الثالثة** : ويضمُّ فعلين وَاويَيْن يَائِيَيْن وهو ما يبرّر كسر العين وضمّها في المضارع وكسر الفاء وضمّها في الماضي .

ماه : مِهْتُه ومُهتُه : سقيته الماء ، وماهت الركيّة تمُوه وتَمِيه كثُر ماؤها . أمّا المضارع تَمَاه فمضارع من فَعِل ودخل على مضارع فعَل يفعُل وفعَل يفعِل ، والمعنى فيهما واحد .

وكذلك يمكن أن نُرجِع طاط يطُوط ويطيط ويطاط إلى تداخل فعِل وفعَل رغم أنّ يطاط رواية مفردة منسوبة الى ابن خالوية . وكذلك يكون الأمر في رَاحَ ورَوِحَ يرُوح ويريح ويراح
وزوِف وزَوِفَ يزُوف ويزِيف ويزَاف .

II ـ في معالجة الثلاثي الأجوف

II ـ 1 ـ معالجة الأجوف عند النحاة العرب القدامى :

ذركنا في ما سبق أنّ النحاة قد جعلوا الفصل بين الواوي واليائي عمدة مهمّة في تحليل الاجوف (22) .

أ ـ الأجوف الواوي : وقد خصّوه بفَعَل يفْعُل لتعذّر يَفْعِل مع الواو (23) إذ لَوْ كَانَ لقُلبت فيه الواو ياءً ، بعد نقل حركة العين الى الفاء ، حسب هذه السلسلة المفترضة :

بنية الاصل المفترض :	*/ yaqwilu /*
1 ـ نقل حركة العين .	*/ yaqiwlu /*
2 ـ قلب الواوياء .	*/ yaqiylu /*
3 ـ المـــدّ .	*/ yaqīlu /*
البنية الناتجة :	* [yaqīlu]

أمّا فعِل يفْعَل فجعلوا ضمنه مجموعة أفعال مثل خاف يخاف ومات يمات إضافة إلى ما كان على نوع جَوِقَ وسوِد . واعتمدوا في ذلك على بناء الصفة المشبهة على أفْعَلَ (وفَعْلاء) وعلى فَعِل وعلى دخول الصيغة منهما على الأخرى (24) .

---

22 ـ أطلعنا الصديق الاستاذ سالم الغزالي ونحن بصدد إعداد هذه الدراسة على نسخة مرقونة لأطروحة الاستاذ بوهاس وقد أعاننا ماورد فيها في تدقيق بعض الملاحظات التي توصلنا اليها فلهما جزيل الشكر والاعتراف .

Bohas, G = Contribution à l'étude de la méthode des grammairiens arabes en morphologie et en phonologie d'après des grammairiens arabes «Tardifs». Thèse de Doctorat d'Etat — Paris III, 1979.

23 ـ الملوكي ص 52 .

24 ـ شرح الشافية 1/144 ـ 145 . وقد أحصينا في لسان العرب عددا من المداخل تذكر فيها الصفة المشبهة على أفْعَل (والمؤنث فَعْلاء) والمصدر علِي فَعَل دون أن يكون تنصيص على صيغة الفعل بصحّة العين أو إعلالها وهو ما قد يقوّي فرضية كورلغلي عن تأخر ظهور الفعل من فعِل من ذلك . مثلا : رجل أعوَس وامرأة عوْساء والمصدر عوَس ولم يذكر عوِس (اللسان 2/928) وجمل أطْوَل وبعير به طَوَلٌ وهو طول في شفره الاعلى على الاسفل ولم يذكر فعل طَوِلَ (اللسان 2/629) وناقة هيْماء والهُيام داء يصيب الابل ولم يذكر الثلاثي (اللسان 3/858) ورجل ألْيَغ لا يبين الكلام وامرأة ليْغاء ، وهو ألْيَغ وهي لَيْغاء إذا كانا أحمقين ولم تذكر صيغة لَيِغ فعلاً .

وافترض النحاة أنّ البنية الأصلية لِفِعْل مثل (طال) هي فعُل لانّه لازم ولأنّ الصّفة المشبهة باسم الفاعل منه على فعيل . وذُكر في اللسان أنّ ابن جني قال : لا نعلم في اللغة صفة على فعيل مما صحّت فاؤه ولامه ، وعينُه واوٌ إلاّ قولهم طويل وقويم وصويب .

ب ـ الاجوف اليائي :

فعَل : خصّصوا له الكسر في المضارع وألغوْا الضمّ هروبا منتطبيق قاعدة قلب الياء واوا إذا نُقلت الضمّة قبل الياء .

الياء ← واو / ضمّة ــــ { حرف / # }

y → w /u ——— { C # }

فتحليل فعل بَاعَ (اليائي) لو ورد على يفعُل لكان كالآتي :

*/ yabyu ʿu /
*/ yabuy ʿu /
*/ yabuw ʿu /
* [yabū ʿu]

فعِل يَفْعَل : وجعلوا فيه نال وهاب إضافة إلى ما تظهر فيه الياء كغَيِد وصيِد .

فَعُل : ألغوْا هذه الحالة لما ذكرناه آنفا من تطبيق قاعدة قلب الياء واوا إذا سبقت بضمّ .

II ـ 1 ـ 1 ـ معالجة الاجوف في الماضي :

اعتبر النحاة أنّ صيغة فعَل من الواوي واليائي صيغة « ثقيلة » بسبب « اجتماع الأمثال » ذلك أنّ اجتماع فتحة الفاء وفتحة العين حول عين تكون واوًا أو ياءً (وهما يساويان ضمّتين او كسرتين قصيرتين) يجعل جوف الفعل « ضعيفا » جدّا لتوالي أربعة أصوات تتميّز بانفتاحها الشديد .

ولئن بدا هذا التعليل مغريا لاعتماده على بُنى الأصوات وعلى ما بينها من وجوه التجانس فإنّ الأمثلة المناقضة عديدة ، خاصة في غير صيغ الفعل . ولعلّ الاستراباذي قد تنبّه إلى ذلك فذكر أنّ هذا التبرير « ليس في غاية المتانة . . . والواو والياء إذا انفتح ما قبلها خفّ ثقلها وإن كانتا أيضا متحركتين » وأرجع الظاهرة إلى أنّ القلب قد حصل طلبا لما هو أخفّ من الواو والياء وهو الالف (25) .

وتحلّل التغييرات الصوتمية في الاجوف من فعَل ماضيًا ضمن قسمين اثنين : أوّلهما قسم الفعل المسند إلى ضمائر الغائب باستثناء هنّ حيث تتركب صيغة الفعل من بنية أصلية نظرية (فاء وفتحة وعين وحَركة ولام) ومن لاحقة تكون حركة أو تبدأ بحركة .

ف كـ ف كـ ف + كـ . . . .

CVCVC + V . . .

وثانيهما قسم الفعل المسند الى بقية الضمائر وتتركّب فيه الصيغة من بنية أصلية نظرية ومن لاحقة تبدأ بحرف .

ف كـ ف كـ ف + ف كـ . . . # .

CVCVC + CV...

وقد استعمل النحاة العرب في تحليل أفعال القسم الأوّل قاعدة قلب الواو والياء ألفا عند تحركهما وفتح ما قبلهما .

{الواو، الياء} ⟵ ألف / فتحة ـــــ حركة

قَوَلَ ⟵ / قَاْلَ /

بَيَعَ ⟵ / بَاْعَ /

25 ـ شرح الشافية : 3/95 .

إلا أنّ تطبيق قاعدة القلب يُبْقي على الحركة بعد الالف (!!؟) .

والنحاة لا ينصّون على حذفها ؛ وكم كان ذلك ميسورا انطلاقا ممّا ذكروه من أنّ « حروف المدّ » لا تحرّك لأنّ تحريكها يخرجها عن المدّ ، أي أنّها تخرج من اعتبار « الحركة » الى اعتبار « الحرف » ، هذا إضافة إلى اشاراتهم العديدة إلى أنّ « الالف ساكنة أبدا » . وقد اضطرّوا إلى شرط تطبيق قاعدة القلب بحذف حركة العين قَبْلِ القلب « لأنّ الواو والياء لا تقلبان إلاّ بعد ايهانها بالسكون » (26) ومعنى هذا أنّ صيغة مثل / قَوَلَ / يفترض فيها وجود فتحة العين وحذفها في نفس المرحلة ليتسسّر تحوّلها إلى [قَالَ] .

بنية الأصل : /qawal + a #/

المرحلة الاولى :

قَوَلَ 1 — /qawala/

∅

قَوْلَ /qawla/

المرحلة الثانية : قَالَ 2 — [qa"la]

الإنجاز : [قالَ] [qāla]

وفي هذا التحليل أمارة على صرامة النحاة القدامى في تطبيق قواعدهم وعدم التجائهم إلى البساطة المغرية (حذف حركة العين بعد القلب) وعلامة على أنّ تسلسل القواعد لا يعوق تآلفها في مراحلها لأنّها من القواعد التي تعتبر السالف والخالف ، و« تنظر إلى الخلف وإلى الأمام » حسب عبارة الغربيين .

أمّا القسم الثاني من الفعل الماضي المسند إلى ضمائر المتكلم والمخاطب وضمير الغائبات فيعالجه النحاة القدامى على أنّه يَتركّب في أصله من : فَعَلَ + ضمير الفاعل المتصل المرفوع . إلاّ أن هذا يؤدّي إلى توالي أربعة مقاطع قصيرة منفتحة (ف كـ / ف كـ / ف كـ / ف كـ / . . .) لا توجد في كلامهم

---

26 ـ الملوكي ص 225 .

ولا في شعرهم . ويحصل هذا مع كلّ الضمائر إلّا مع ضمير الجمع المذكّر المخاطب الذي يعالجونه نفس المعالجة « إلحاقا له ببابه » .

- # قَوَلَ + تُ # .
- حذف فتحة اللام ← # قَوَلْتُ #

ونظرا الى ان القواعد تعتبر السالف والخالف فإنّها تتهيّأ للضمّة وللكسرة الموجودتين في الصيغتين المنجزتين [قُلْتُ] و[بِعْتُ] وتستبق إقحامها في بنية الفعل من البداية فتُنقل الصيغة من فَعَلْتُ إلى فَعُلْتُ في الواوي وإلى فَعِلْتُ في اليائي . يقول ابن يعيش في شرح المفصل : « وقد حوّلوا عند اتصال ضمير الفاعل من فَعَل من الواوي الى فعُل ومن اليائي الى فَعِل » (27) .

لكنّ النحاة يجرون هذه العملية ويسكتون عن مبرّراتها لعجزهم عن تعليل هذا التحويل صوتميا ، ولاقتصارهم على ما يؤول إليه التحويل في الإنجاز .

ولعلّ بعضهم لم يستسغ هذا « الاعتباط » فذهب الى أنّ أصل الصيغة هو فَعُل وليس فَعَل ، مثلما تصوّر ذلك بلاشير ودي منبين ؛ فقد ورد في معجم لسان العرب : « . . . قال الجوهري : وأمّا على مذهب الكسائي فالقياس مستمرّ لأنّه يقول : أصل قَالَ قَوُلَ بضمّ الواو . قال ابن برّي : لم يذهب الكسائي ولا غيره إلى أنّ أصل قَالَ قَوُلَ . . . » (3/748) .

وما نُسب الى الكسائي ينبّه إلى هذه الحيرة إزاء هذا النوع من الفعل ويدلّ على التأرجح بين التمسّكِ بقواعدَ معلَّلَةٍ في كلّ مراحلها وإن تضاربت مع النظام والتشبثِ بالنظام واتّساقِه وبانتظام الظواهر اللغوية .

27 ـ انظر شرح ابن جنّي المثبت في لسان العرب 930/2 .

*/ قَوُلْتُ / ⟵ / قَوُلْتُ /

ومن قَوُلْتُ تحذف حركة الفاء لتُنقل حركة العين الى مكانها ، فيلتقي الساكنان ويحذف حرف العلّة .

- البنية الاصلية :	*/ baya^c + tu # /	*/ qawal + tu # /
- تحويل الصيغة ⟵	*/ bayi^c tu /	*/ qawultu /
- حذف حركة الفاء ⟵	*/ byi^c tu /	*/ qwulta /
- نقل حركة العين ⟵	*/ biy^c tu /	*/ quwltu /
- حذف حرف العلّة لالتقاء الساكنين	*/ bi^c tu /	*/ qultu /
الأنجــاز .	[bi^c tu]	[qultu]

أمّا وزن فعِل فقد يجري مجرى الصحيح ولا تحصل فيه تغييرات صوتمية . ويعلّل النحاة العرب وتعطيل عند تطبيق قاعدة قلب الواو والياء ألفا عند تحرك الواحد منهما وانفتاح ما قبله بأسباب معنوية دلالية . فهذه الأفعال دالة على الالوان والعيوب الظاهرة وبابها في الاصل اِفعَلّ واِفْعَالّ من المزيد . ولـمّا كان هذان الوزنان أصلينْ في المعنى المذكور أُجرِيَ الثلاثي مجراهما في الصحّةتنبيها على أصالته في هذا المعنى ، رغم أنّ الثلاثي هو أصل للمزيد في اللفظ (28) . وفي هذا مثال طريف عن تداخل الانظمة الفرعية الداخلية للغة تداخلا قد يؤدي إلى تعطيل قواعد بعضها لأهمية قواعد بعضها الآخر وأولويته .

أمّا ما كان على فعِل من مثل نَالَ وخَافَ فيحصل فيه القلب المشروط بحذف مسبّق ـ كما رأينا ذلك في فَعَل ـ مع مجموعة ضمائر الغائب باستثناء هنّ .

ومع بقية الضمائر تحصل العمليات التالية :

28 ـ شرح الشافية 3/98 .

بنية الأصل : */ nayila + tu # / */ xawifa + tu # /

1 ـ حذف فتحة اللام من أصل « فَعِلَ » ← */nayil + tu/ */xawif + tu/

ـ لا يحصل تحويل في الصيغة كما يحصل في فَعَلْتُ لعدم الحاجة إليه

2 ـ حذف حركة الفاء ← */ nyil tu / */ xwif tu /

3 ـ نقل حركة العين ← */ niyl tu / */ xiwf tu /

4 ـ حذف حرف العلّة لالتقاء الساكنين ← */ niltu / */ xif tu /

الإنجـــاز : [niltu] [xit tu]

وتتميّز صيغة الواوي بعملية إضافية بين نقل حركة العين والحذف لالتقاء الساكنين وتتمثّل في قلب الواو ياءً .

أمّا وزن فَعُل ـ الذي يُفترض وجوده في الواوي فقط ـ فيعالج نفس المعالجة في فَعَل .

II ـ 1 ـ 2 ـ معالجة الاجوف في المضارع :

يعالج الاجوف الواوي على يفعُل والاجوف اليائي على يفعِل كالآتي :

البنية الاصلية = / ya + qwum + u / / ya + byiᶜ + u /

1 ـ تنقل حركة العين (ضمة او كسرة) إلى ما قَبْلُ لتحريك الساكن وإسكان المتحرّك (29) ← /yaquwmu/ / yabiy ᶜu /

2 ـ تصبح الواو مدّة للضمّة السابقة والياء مدّة للكسرة السابقة ←

[yaqūmu] [yabīᶜu]

---

29 ـ الملوكي 444 ـ 446 .

ولئن أقرّ النحاة بأنّ « حرف العلّة اذا سكن ما قبله لم تثقل عليه الحركة » ، كما هو الامر في صيغة الأصل ، فإنّهم يبرّرون التغيير في الأصل بمبدإ مهمّ في نظريتهم وهو مبدأ التوازي بين الماضي والمضارع، إذ أنّ إعلال أحدهما يؤدّي إلى إعلال الآخر . يقول ابن يعيش في ذلك :

« وكما أعلّوا المضارع هنا [أي في الفعل الاجوف] أعلّوا الماضي أيضا لاعتلال المضارع . . . طلبا لتماثل ألفاظها وتشاكلها من حيث أنّها كلّها جنس واحد » (30) .

أمّا ما كان على فعِل يَفْعَل فتطبّق فيه نفس قاعدة النقل المكاني . وتحليل النحاة العرب معقّد نسبيا لما فيه من انبناء بعض العمليات في مرحلة من مراحل التحليل على وضعها الراهن وعلى حالة سالفة ماضية تُستحضر لتتآلف مع الراهن لتبرير التغيير .

يقول ابن يعيش : نقلوا الفتحة من الواو والياء في يَخْوَفُ ويَهْيَبُ إلى قبلها وهو الخاء والهاء ، ثمّ قلبتا [أي الواو والياء] ألفيْن لتحرّكهما في الأصل وانفتاحِ ما قبلهما الآن ، ففي هذين الفعلين أعني يخاف ويهاب نقل وقلب ، وفي يقُول ويبِيع نقل فقط » (31) .

ومعنى هذا أن قلب صوت اللين ألفا في المرحلة الثانية من السلسلة الموالية يتمّ بالاعتماد على حالة الفعل فيها وعلى حالته في المرحلة الأولى مَعًا .

بنية الاصل : */ ya + hyab + u /* */ ya + xwaf + u /*

1 ـ نقل حركة العين : /yahaybu/ / yaxawfu /

2 ـ قلب الواو والياء ألفا لانفتاح ما قبلها وتحرُّكهما في المرحلة السالفة : / yaha ″ bu / / yaxa ″ fu /,

30 ـ الملوكي : 447 ـ وأنظر أيضا ملاحظة بوهاس عن طرافة هذه النظرة بالقياس إلى الاطار النظري في الصوتمية التوليدية (ص 425 ـ 426 من المرجع المذكور آنفا ، عدد 22) .

31 ـ الملوكي 446 .

الإنجـــاز : [yahābu] [yaxafu]

وتحتوي صيغ الاجوف في المضارع (يفعُل ويفْعِل من فعَل ، ويفعَل من بعض فعِل) على مقطع يقرّ النحاة أنفسهم أنّه خفيف لأنّ « حرف العلّة إذا سكن ما قبله لم تثقل عليه الحركة (32) . فإذا كان ذلك كذلك ، فلِمَ وقع النقل والقلب مرّة والنقل مرّة ثانية ؟ ولِمَ لم يُبْقى على البنية القياسية على حالها ؟ مرّة أخرى ، يعلّل النحاة هذا التغيير الصوتمي بوجوب التشاكل والتجانس بين بنيتيْ الماضي والمضارع . فما أُعِلَّ ماضيا يعلّ مضارعا والعكس صحيح لانهما « جنس واحد » (33) .

ولذلك أيضا كان المضارع من وزن فعِل الجاري مجرى الصحّة في الماضي على وزن يَفْعَل بظهور الواو والياء دون نقل أو قَلْب .

عَوِرَ ← يعوَرُ وصيِد ← يصْيَد .

II ـ 2 ـ معالجة الاجوف عند بعض المعاصرين :

II ـ 2 ـ 1 ـ معالجة الاجوف عند الطيب البكّوش :

لا شكّ في أنّ كتاب الاستاذ الطيب البكّوش في التصريف العربي كان « روحا تجديدية مباركة في رويّة واتّزان » حسب قول المرحوم القرمادي في التقديم ، وفي أنه كان أمارة على تطوّر الدراسات الحديثة المكتوبة بالعربية عن لغتنا ، إلا أنّ « تطبيق علم وظائف الاصوات (الفونولوجيا) على وصف النظام الصرفي العربي جاء ـ إلماما » : لذلك كانت القواعد الصوتمية المدرجة في الفصل الثالث عن أنصاف الحروف أو أنصاف الحركات . وفي الفصل الرابع عن الظواهر التعاملية قواعد نافذة في تعليل كثير من الظواهر في الفعل الثلاثي من غير الصحيح خاصة ، ولكنها كانت مجملة وعامة وغير مرتّبة ترتيبا يجعل منها « نحوا » منتظما .

32 ـ الملوكي 448 وشرح الشافية 146/3 .

33 ـ الملوكي 447 .

يحلّل أستاذنا معاملة الاجوف كالآتي :

الاصل : قَوَلَ وبَيَعَ .

1 : تسقط الواو أو الياء لوقوعها بين حركتين قصيرتين متماثلتين .

*/ baya^c + tu = /
*/ qawal + tu = /

2 ـ تدغم الحركتان فتصبحان حركة طويلة ← قَالَ وبَاعَ .

ويحصل هذا مع الفعل المسند الى ضمائر الغائب باستثناء جمع الغائبات أي مع الأفعال التي تكون اللاحقة فيها حركة أو مبدوءة بحركة ، على ما ذُكِرَ آنفا .

الأصل : / قَوَلْتُ / : */ qawal + tu / بَيَعْتُ */ baya^c + tu /

1 ـ تسقط الواو أو الياء لوقوعها بين حركتين قصيرتين متماثلتين :

/ qaaltu / / baa^{c}tu /

2 ـ تدغم الحركتان فتصبحان حركة طويلة :

/ qāltu / / bā^{c}tu /

3 ـ تقصّر الحركة الطويلة لوقوعها في مقطع منغلق طويل الحركة .

/ qaltu / / ba^{c}tu /

4 ـ تقلب فتحة الفاء ضمّة في الاجوف الواوي لانها من جنس الواو و« لتدلّ على الاصل الواوي » ، وتقلب فتحة الفاء كسرة في اليائي « لتدلّ على الاصل اليائي » .

الا: '' : [qultu] [bi^{c}tu]

' احل الثلاث الاولى تطبيقا لقواعد ثابتة ومتداولة في غير
ثا فإنّ العملية الرابعة المتمثلة في قلب حركة الفاء تبدو
ا سبقها ، لأنّها قد تفتح الباب أمام تعدّد ظاهرة
ة اجنبية » ـ حسب عبارة ابن يعيش ـ وهو ما

يتنافى وانتظام (Régularité) تطبيق القواعد الصوتمية المعلن عنها . صحيح أنّ البكّوش لم يعلن في المقدمة ، ولا في النصّ ، أنّه يستعمل نحوا تنتظم فيه القواعد انتظاما متسلطا وآليا ، ولكنّه سعى إلى ذلك سعيا بيّنا في مواضع عديدة دون أن يخلص من مزالق الجمع بين نظام صوتمي حديث والنظام الصوتمي الذي كان متداولا عند النحاة القدامى . . . والى هذا الاخير نُرجع عملية القلب في تحليل المثال السابق .

أمّا المضارع فيحلّل كالآتي :

1 ـ تدغم الواو أو الياء في حركتها إذا سبقت بحرف ساكن فتطيلها .

أَقْـوُلُ ← أَقُـولُ أَبْيِـعُ ← أَبِيـعُ .

2 ـ تُقَصّر هذه الحركة الطويلة إذا وُجدت في مقطع منغلق .

تَقْـوُلْـنَ ← تَقُولْـنَ ← تَقُلْـنَ .

تَبْيِعْـنَ ← تَبِيعْـنَ ← تَبِعْـنَ

ونحن نرى أن القسم الاول في ـ 1 (الادغام) ـ يحتاج إلى مزيد ضبط لأنّ مماثلة صوت اللين حركتَه اللاحقة تقتضي التنصيص على تجانسهما (وَاو وضمّة وياء وكسرة) ، والتدليل على سبب حصول هذه العملية . (نحاة العرب القدامى أشاروا الى خفّة المقطع المكوّن من واو أو ياء متحرّكة بعد مقطع منغلق ، فَما بالك بالأمر اذا كانت حركة الواو أو الياء فتحةً !) . ثمّ إنّ صياغة القاعدة بهذه الصورة لا تمكّن من فهم التذبذب في تطبيقها ، خاصة في مزيد الاجوف على أَفْعَل واستَفْعَل وفي اسم التفصيل . . .

ويلاحظ الاستاذ البكوش : « لا يقع الادغام ـ خلافا للعادة ـ إذا كان الفعل على وزن فعِل يَفْعَل مثل جَوِفَ فلا يقال يجاف وذلك حتّى لا تختلط

الصيغة بفعَل (نال ينال) لذلك يقف العمل بالقاعدة الصوتية اجتنابا للالتباس » (34) .

وقد سبق أنّ بيّنا أنّ نال وما ماثلها على وزن فعِل لا على وزن فَعَل إضافة إلى أنّ فعَل يفعَل ليست أصلا لأنّ أصل المضارع من فعَل أن يكون بضمّ العين أو بكسرها وقد تقلب الضمّة أو الكسرة « استحسانا » حسب عبارة الاستراباذي ـ لوجود حرف الحلق في اللام أوالعين .

فافتراض وجود نوع من « الاجوف المشترك » على فعَل يفعَل مكّن البكوش من تحليل بعض الافعال مثل نال وخاف تحليلا يسيرا ولكنه أوقعه في تعطيل انتظام قاعدته .

II ـ 2 ـ 2 ـ معالجة الاجوف عند التوليديين :

لعلّ أكثر المراجع الاجنبيّة عن الصوتمية العربية ذكرا منذ بداية السبعينات أطروحة بريّم Brame (35) التي تداولها أتباع النحو التوليدي تداولا جزئيا أو كليّا بإعجاب يعظم ويقلّ إلى أن أبرز جمال الدين كولغي عديد الثغرات والعيوب فيها (36) . وقد سعى كولغي إلى تقديم نحو بديل يَفْضُل نحو بريّم ويعتمد في معالجة معالجة أصوات اللين (Glides) على العودة إلى مبدإ مجانسة صوت اللين للحركة السالفة له ، على خلاف بريّم الذي بنى نحوه على مجانسة الحركة لصوت اللين ، وعلى مجموعة من قواعد التماثل الحركي تفضي إلى قاعدة محورية في نحوه المقترح وتتمثل في حذف صوت اللين بين حركتين قصيرتين . وهذه القواعد (أعداد 4 و7 و8 و9 و10) هي :

---

34 ـ التصريف العربي 137 .

35) Brame, M.K. : Arabic phonology : Implications for phonological théory and historical semitic — Ph. D. Diss, M.I.T. (1970)

36) Kouloughli, Dj : Sur le traitement des glides dans la phonologie de l'arabe standar. in, Analyses — Théorie n° 1, 1979. pp. :54-93.

R4 Ass. VCC : $a \longrightarrow \begin{Bmatrix} i \\ u \end{Bmatrix} \; / \; __ \; G \begin{Bmatrix} i \\ u \end{Bmatrix} C \,]\, C$

R7 Ass. Voc 1 : $\begin{Bmatrix} i \\ ı \end{Bmatrix} \longrightarrow a \; / \; a\,G \; __$

R8 Ass. Voc 2 : $i \longrightarrow u \; / \; __ \; G\,u\,w$

R9 Ass. Voc 3 : $u \longrightarrow i \; / \begin{Bmatrix} i \; G \; __ \\ __ \; G \; i \end{Bmatrix}$

R10 Eff. G.M. $G \longrightarrow \varnothing \; / \; \check{V}_i \; __ \; \check{V}_i$

وسنقتصر في هذا المقال على التذكير بالقواعد التي يستعملها كلٌّ من نحو برّيم ونحو كولغي في تعليل ما يطرأ على الاجوف من التغيير بين بنية الأصل والإنجاز في الماضي وفي المضارع .

أ ـ القواعد المعتمدة في نحو برّيم لتعليل الاجوف .

R2 G. Metathesis : $\begin{Bmatrix} V_i \\ C \end{Bmatrix} G\,V_j\,C \,] \longrightarrow \begin{Bmatrix} V_i \\ C \end{Bmatrix} V_j\,G\,C \,]$

Condition : Si $V_j = [\, + \text{bas} \,]$ alors $V_i = [\, + \text{bas} \,]$

وقد عدّل كولغي صياغة هذه القاعدة عن النقل المكاني لصوت اللين بين حركتين هما فتحتان (الفتحة هى الحركة الموسومة بالانخفاض [+ منخفض]) .

R2' : $\begin{Bmatrix} V_i \\ C \end{Bmatrix} G\,V_j\,C \,] \begin{Bmatrix} V \\ \# \end{Bmatrix} \longrightarrow \begin{Bmatrix} V_i \\ C \end{Bmatrix} V_j\,G\,C \,] \begin{Bmatrix} V \\ \# \end{Bmatrix}$

Condition : identique

R6 V. Epenthesis : $\varnothing \longrightarrow V_i \; / \; C\,V_i \; __ \; G\,C$

R7 G. Syncope : $G \longrightarrow \emptyset \ / \ V\ V \ \text{——}\ C$

R8 Stem. Vowel Assim. : $V \longrightarrow \left\{ \begin{matrix} i \\ u \end{matrix} \right\} / \left\{ \begin{matrix} Y \\ W \end{matrix} \right\} \text{——}\ C \left] \begin{matrix} [+A] \\ [-\text{dérivé}] \end{matrix} \right.$

وتطبّق هذه القاعدة مع الأفعال التي تكون بنيتها الصوتية (أي التي يكون إنجازها) بلاحقة تكون فتحة (a) ، ولا تطبق في المشتقات .

R11 G. Elision : $G \longrightarrow \emptyset \ / \ V_i \ \text{——} V_j \ [-\text{Voc}]$

Condition : Si $V_j = [+\text{bas}]$ alors $V_i = [+\ \text{bas}]$

R12 Truncation : $V \longrightarrow \emptyset \ / \ \text{——}\ V\ C \left\{ \begin{matrix} \# \\ C \end{matrix} \right\}$

R16 Lengthening : $V_i\ V_i \longrightarrow \bar{V}_i$

ب ـ القواعد المعتمدة في نحو كولغلي لتعليل الاجوف (وذكرنا منها القواعد 4 و7 و10) . (37)

R1 Ass. Rad 1 : $\check{V} \longrightarrow \left\{ \begin{matrix} i \\ u \end{matrix} \right\} / \left\{ \begin{matrix} y \\ w \end{matrix} \right\} \text{——}\ C \left] \begin{matrix} [+\text{verbe}] \\ [+A] \\ [-\text{dérivé}] \end{matrix} \right.$

R5 Ep. V_i : $\emptyset \longrightarrow \check{V}_i \ / \ C \ \text{——}\ G\ \check{V}_i\ C\ ]$

R15 Troncation : $\check{V} \longrightarrow \emptyset \ / \ V \ \text{——}\ C \left\{ \begin{matrix} C \\ \# \end{matrix} \right\}$

R17 Allongement : $\check{V}_i\ \check{V}_i \longrightarrow \bar{V}_i$

ج ـ تعليل التغييرات الحاصلة في الاجوف في نحوي برّيم وكولغلي :

بعد أن قدّمنا قائمة القواعد النافذة نستعرض تحليل كل من بريم وكولغلي ونثبتها متجاورين لتسهيل المقارنة ؛ نحو برّيم على اليمين ونحو كولغلي على اليسار ونرمز للقاعدة بحرف القاف .

37 ـ المصدر السابق ص 70 .

1 ـ الأجوف من فَعَل : في الماضي .

بنية الاصل : /# qawal + at /

ق 2 : / qaawlat /

ق 7 : / qaalat /

ق 16 : / qālat /

الانجـــاز [qālat]

ق 1 : / qawulat /

ق 7 : / qawalat /

ق 10 : / qaalat /

ق /7 : / qālat /

الانجـــاز : [qālat]

ولا خلاف بين النحويْن في تعليل بنية الأجوف الماضي الذي تكون اللاحقة فيه حركة أو مبدوءة بحركة رغم اختلاف المسار الذي يسلكه كلّ تحليل . وهذا الاختلاف ليس مهمّا في حدّ ذاته بل المهمّ هو قدرة نظام القواعد المقترح على شرح أكبر عدد من التغييرات الصوتمية في اللغة . . .

أمّا اذا كانت اللاحقة ، في الماضي ، مبدوءة بحرف فإن تطبيق نحو برّيم يؤدي الى بنية لاحنة،ولذلك عدّل كولغلي صياغة القاعدة الثانية ومكّن من الوصول الى بنية صحيحة مطابقة للإنجاز في نحو برّيم .

بنية الأصل : */ qawal + tu # /

ق 2 المعدّلة : غير قابلة للتطبيق .

ق 8 : */ qawultu /

ق 11 المعدّلة : */ qaultu /

ق 12 */ qultu /

الإنجاز : *[qultu]

ق 1 : */ qawultu /

ق 4 : */ quwultu /

ق 10 : */ quultu /

ق 15 : */ qultu /

الإنجاز : *[qultu]

أمّا البنية اللاحنة في نحو برّيم الأصلي فمراحلها هي التالية :

ق 2 : */ qaawltu /

ق : 7 : */ qaaltu /

ق 12 : */ qaltu /

البنية الصوتية *[qaltu]

الأجوف المضارع

بنية الاصل : */ ya + qwul + u /

ق 2 المعدّلة : */ ya quwulu /

ق 6 :	* /yaquuwlu/	ق 5 :	*/ yaquwulu /
ق 7 :	*/ yaquulu /	ق 10 :	*/ yaquulu /
ق 16 :	* /yaqūlu/	ق 17 :	* /yaqūlu/
الإنجاز :	[yaqūlu]	الإنجاز :	[yaqūlu]

أمّا مع ضميريّ الغائبات والمخاطبات ، وهما الضميران اللذان يتمزّان بأنّ اللاحقة فيهما تكون في المضارع حرفا وحركة هما نون وفتحة ، فيكون ما يلي :

بنية الاصل : * /ya + qwul + na/

ق 2 المعدّلة :	غير قابلة للتطبيق	ق 5 :	*/ yaquwulna / */
ق 6 :	غير قابلة للتطبيق	ق 10 :	*/ yaquulna /
		ق 15 :	*[yaqulna]
البنية الصوتية :	*[yaqwulna]	الانجاز :	*[yaqulna]

2 ـ الأجوف من فَعِل

يقرّ كولغلي أنّ كلًّا من نحو بريّم والنحو الذي اقترحه هو ذاته . بصياغتيهما المقدّمة في المقال مضطرّ الى اعتبار أنواعٍ من الصيغ المستعملة في العربية شواذًا بالقياس إلى المعالجة « العاديّة » لأصوات اللين في صوتمية اللغة . . . ومن هذه الصيغ كلّ ما كان على (فعِل) الجاري مجرى الصحة . فهو شاذ في نحو كولغلي بالنسبة الى القاعدة السابعة ، وفي نحو بريّم بالنسبة

الى القاعدة الثانية . ويضيف كولغلي أنّ حلّ مشكلة هذه الصيغ قد يمكن في اعتبارات صرفية ، إذ يمكن أنْ نتصوّر أنّ قواعد معالجة أصوات اللين لم تتسلط في مرحلة أولية الاّ على الافعال والمشتقات دون الصيغ المغرقة في الاسمية ، وأنّ الأفعال التي من جنس عوِر وسوِد قد وُضعت في مرحلة متأخرة من صيغ لم تشملها قواعد معالجة أصوات اللين كصيغ أعْوَر وأسْوَد . . . الخ .

وهذا التعليل مقارب لتعليل نحاة العرب القدامى الذين يرجعون أفعالا من مثل عَوِر وسَوِدَ إلى صيغة **اِفْعَلَّ التي تعتبر هي الأصل** .

ويضيف كولغلي بعض التعليلات الاخرى لتبرير الشذوذ مثل القول بأنّ تغييرا صوتميا ما لا ينطبق في البداية في غير حيّز محدود من المعجم وعلى أنّه استحسان واختيار ثم يسعى التغيير إلى أنّ يشمل كلّ الحالات على مرّ الزمن ، إلاّ أن بعض الصيغ ، الألسنة وخاصة ممّا يقل استعماله ودور انه على الألسنة . قد تمتنع على التغيير وتستعصي عليه فتحافظ على بناها الاصلية ، أو هي تقبل التغيير استحسانًا ولا تنعدم .

والخلاصة هي أنّه لئن كان تحليل الفعل الاجوف عند التّوليدين ، كما هو معروض عند بيّم وكولغلي ، يفْضُل التحاليل الاخرى - مثل تحليل البكّوش مثلا - من جهة إحكام القواعد وضبط تسلسلها فإنّه يظل قاصرا عن الإحاطة بكل ظواهر هذا النوع المعقّد من الفعل . وهذا ما يدفع الى مزيد النظر فيه .

ولا نريد أن ننهي هذا بدون الإشارة إلى مقاربة أوّلية جديدة لموضوع أصوات اللين في عين الفعل ولامه تعتمد الوحدة المقطعية مُنطلقا إلاّ أن صاحبها وهو جورج بوهاس اكتفى بعرض ملامحها الاولى . وهي أيضا - في شكلها المطروح على الأقل - تعجز عن حلّ كلّ قضايا وزن فَعِل من الاجوف ضمن تحليل الفعل المعتل عامة (38) .

عبد الفتاح ابراهم - تــونــس 1987

38) Bohas, G = Glides medians et finaux en arabe. in, Analyses - Théorie n° 1 (1980). PP. : 83-98.

في صلة الشعر بالسّحر

بقلم : مبروك المناعي

« اللّهم إنّا نعوذ بك من فتنة القول »
الجاحظ

هذه محاولة اقتراب من سرّ الشّعر تُيمّم المجال الشعريّ العربي وتنطلق من آفتراضين آثنين : آفتراض تاريخي مؤدّاه أنّ الشعر قد يكون متحدّرًا من السّحر نابعًا منه ، وافتراض أونطولوجيّ إجماله أنّ الصّلة بين الشعر والسحر ـ إن ثبتت ـ قد تكون قائمة أيضًا في طبيعة العملين أي أنّ بين الظاهرتين تقاطعًا مثيرًا قد يكون ما في الشعر من سحر وما في السحر من شعر .

وإنّ هدف هذا البحث أن يبينّ ـ بالاضافة الى تاريخية العلاقة ـ هل أن السّحر بُعْدٌ في الشعر ؟ أم أن الشعر بُعد في السّحر ؟ أمْ أن كلا الأمرين موجود ؟ وقد قادنا الى إنجاز هذا العمل أن قراءة النص الشعري والنصّ النقدي الجيدين تقف بالشعر على أعتاب السحر ، وأن قراءة النصّ الإتنولوجي والأنتروبولوجي الجيّدين تصل بالسحر الى تخوم الشّعر : فأردنا ان نمضي بين هذا وذاك خطوة واحدة .

على أنه لفت آنتباهنا ـ ونحن ننظر في الموضوع نظرا أول ـ ما ينقله الشّعر العربي من ملامح الممارسة السحرية العربية القديمة ككيّهم ـ اذا

أصاب إبلهم العرُّ والجربُ ـ السّليمَ منها ليذهب العرُّ عن السّقيم ، وكتعليقهم آلحلي والجلاجل على السّليم ليفيق ، وكفقئهم عينَ الفحل إذا بلغت إبلُ أحدهم الألف لدفع الغارة والعين ، وكإيقادهم خلف المسافر الذي لا يحبّون رجوعه نارا ، وكضربهم الثور إذا امتنعت البقرُ عن الماء يقولون إنّ الجنّ تركب الثيران فتصدّ البقر عن الشّراب ، وكحذف الصبيّ منهم سنّه ، إذا سقطت ، في عين الشمس وقوله : أبدليني بها أحسن منها ، وكعقدهم السَّلْعَ والعُشر في أذناب الثيران ، وإصعادهم إياها وهي على تلك الحالة ، في جبل يستسقون بها السّماء . . . (1) .

غير أننا استضعفنا هذه الصّلة ورأينا ألا نغترّ بها ، فهي صلة من مجال المضمون ليست لها بالشعر كممارسة ، علاقة مجدية جدّا . ولن نغتر كذلك بقول البلاغة عن الشّعر إنّه السحر أو شبهه ، فقول ابن طباطبا : « اذا ورد عليك الشّعر اللطيف المعنى الحلو اللفظ (. . .) مازج الرّوح ولاءم الفهم ، وكان أنفذ من نفث السّحر وأخفى دبيبا من الرُّقى . . . » (2) قول واقع موقعا جماليّا . وليس يهمّنا كثيرا قولُ النقد الحديث أيضا عن الشعر إنّ غايته التأثير ، والبداية الأولى للتأثير هي تقديم الحقيقة تقديما يبهر المتلقّي من ناحية ويبدهه من ناحية أخرى ، وذلك يتمّ بضرب بارع من الصّياغة ينطوي على قدر من التّمويه تتّخذ منه الحقائق أشكالا تخلب الألباب وتسحر العقول . . . (3) لا يهمّنا هذا الكلام كثيرا لأنّه يفسّر الظاهرة تفسيرا جماليّا أيضا ، وهو لذلك تقدير خارجي للشعر .

---

(1) ـ راجع هذه الممارسات وغيرها في « عيار الشعر » لابن طباطبا العلوي (ط . 1 دار الكتب العلميّة . بيروت 1982 ـ ص ص : 37 ـ 41) . مع شواهد شعريّة كثيرة .

(2) ـ نفسه . ص 16 .

(3) ـ جابر عصفور : « مفهوم الشّعر : دراسة في التراث النقدي » . ط 3 . دار التّنوير . بيروت 1983 . ص 46 .

ولكن يهمّنا كثيرا قول الشعر عن نفسه إنه سحر لأنه قول صادر عن منبر مختلف ، نابع من داخل التجربة الشّعريّة ذاتها ، فهو لذلك أبعد ، في رأينا ، مدى وأعمق دلالة ، فبيت أبي نواس : (4) .

« ومـا زلـتُ بالأشعـارِ مـنِ كـلّ جـانب
أُلَيِّنُهـا ، والشّعـرُ مـن عُقَـدِ السّحـرِ »

يكتسي عندنا أهمية بالغة لكونه قد أفضت فيه ، وبه ، التجربة الشعريّة ذاتها الى الممارسة السحريّة ، وانفتحت فيه ، وبه ، على حرم السّحر وأسراره وعجائبيته كوّة سرعان ما أُوصدت ، فقد قال أبو نواس في بيته هذا ما لم نفهم منه إلاّ السّطح ، وما لم ندرك منه إلاّ القشرة دون اللبّ ، وما إن أردنا تقريبُه لأنفسنا وجب علينا أن نسلك إليه مسالك وعرة متشعبة سنبدأ بأسهلها علينا وهو اللّغة : فـ (شعرُ) و(شعَر) يدلاّن في العربيّة على « العلم والفطنة » كما تدلّ (شاعر) على « من يشعر مالا يشعر غيره أي يعلم » (5) وقد ورد (شعُر) في القرآن بمعنى المعرفة بواسطة الحدس ، والتوقّع والتنبّؤ ، و(الشّاعر) بمعنى العارف بطريق الإلهام (6) على أن بروكلمان ذهب في تدقيق هذا المعنى إلى أنّ الشّاعر عالم « لا بمعنى أنّه كان عالما بخصائص فنّ أو صناعة معيّنة ، بل بمعنى أنّه كان شاعرا بقوّة شعره السّحرية » (7) .

وإنّ مصادرنا لضنينة بما من شأنه أنّ يحطّ من قدر السّحر عند عرب ما قبل الاسلام ، فلقد كان ـ على ما يبدو ـ مهارة مباحة وممارسة غير محظورة ،

---

(4) ـ ديوانه . تح عبد المجيد الغزالي . دار الكتاب العربي . بيروت . 1984 .

(5) ـ « اللسان » : مادة (شعر) . IV 2273 ـ 2278 . طبعة جديدة . دار المعارف . د . ت .

(6) ـ القرآن : سورة البقرة ، الآيات : 8 ـ 9 ـ 11 ـ 12 . وراجع بلاشير : « تاريخ الأدب العربي » ترجمة ابراهيم الكيلاني . ط. الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر . 1986 . 334/I .

(7) ـ « تاريخ الادب العربي » ، 46/I .

وقد عثرنا في « اللسان » على إشارة تمتدح السّحر وتزكّيه منسوبة ـ على وجه الشّهرة ـ لبني إسرائيل ، غير أنّها قد تنطبق في رأينا ، على الجاهليين وسائر

شعوب الشرق القديم ، يقول ابن منظور : « وقوله تعالى : يا أيّها السّاحر أدْعُ لنا ربّك بما عهد عندك إنّا لَمهتدون ، يقول القائل : كيف قالوا لموسى : يا أيّها السّاحر وهم يزعمون أنهم مهتدون ؟ والجواب في ذلك أن الساحر عندهم كان نعتا محمودا والسّحر كان علما مرغوبا فيه (. . .) ولم يكن السّحر عندهم كفرا ولا كان ممّا يتعايرون به ، ولذلك قالوا له : يا أيّها السّاحر ! والسّاحر : العالم » (8) . يجمع بين الشّعر والسّحر إذن معنى لغويّ أوّل هو العلم والفطنة والحكمة ، وهو معنى قد يرجع الى آلإمْكانات والقدرات الذّهنيّة والوجدانية الخاصّة بالشّاعر والسّاحر ، والى الاستعداد الفطري والتميّز عن الغير بموهبة أو فضل من ذكاء أو حسّ .

على أنّ التقارب ـ في الأصل اللّغوي ـ بين الشعر والسّحر ربّما كان أوضح وأكثر جلاء في لغات أخرى : فكلمة (Poésie) من اللاّتينية (Poesis) واليونانية (Poiêsis) التي تعني « الخلق » ، وكلمة (Charme) متحدّرة من الأصل اللاتيني (Carmen) الذي يعني « الكلام السّحري » و(Enchanter) من الفعل اللاّتيني (Incantare) الذي يعطي (Incantation) أي التعزيم ، وهو استنفار الارواح باستخدام عبارات سحريّة ، كما يعني الخلب والسّحر جملة .

ويلتقي الشعر بالسّحر مفهوميّا ـ في التصوّر العربي القديم ـ في التّمويه والتخييل والخدعة ، فالشعر يُري الباطل في صورة الحق ويخيّل الشيء على غير حقيقته ، وهو « يبلغ من ثنائه أنّه يمدح الانسان فيصدق فيه حتّى يصرف القلوب الى قوله ، ثمّ يذمّه فيصدق فيه حتّى يصرف القلوب الى قوله الآخر ،

(8) ـ « اللسان » . مادة (سحر) : 1952/III .

فكأنه قد سحر السامعين بذلك » (9) . يقول ابن الخطيب (10) : « ولـمّا كان السّحر قوة ظهرت للنّفوس أفعالها واختلفت بحسب الوارد أحوالها فترى لها في صورتها الحقيقية خيالها ويبتدي في حالة الواجب محالها ، وكان الشّعر يملك مقادتها ويغلّب عادتها وينقل هيئتها ويسهّل بعد الاستصعاب خبيتها ، ويحملها في قدّه على الشيء وضده ، تفطن لهذا المعنى من يعنى بسر الكلام بما يعنى ، فقال :

« في زُخرفِ القول تزيينٌ لباطله
والحقُّ قد يعتريه سوءُ تعبيرِ
تقول هذا مُجاج النّحل تمدحه
وإنْ ذممتَ فقلْ : قيء الزّنابيرِ
مدحٌ وذمٌّ وعينُ الشيء واحدة
إنّ البيانَ يُرِي الظلماء كالنّورِ

وقد وجد البلاغيون في بعض الأحاديث المنسوبة الى الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم ما به شرعوا للعلاقة بين البيان والسحر وجعلوهما بمعنى في خبر معروف تناقله بعضهم عن بعض : «قال النبي صلّى اللّى عليه وسلّم : « إنّ من البيان لَسحرًا وإنّ من الشعر لَحَكمًا (. . .) فقرن البيان بالسحر فصاحةً منه صلّى اللّى عليه وسلّم وجعل من الشعر حكما لأن السّحر يخيّل للانسان ما لم يكن للطافته وحيلة صاحبه وكذلك البيان (. . .) وقال رؤبة :

« لقد خشيتُ أن تكون ساحرًا
راويةً مَرًّا ومَرًّا شاعرًا »

(9) ـ المرجع السابق .

(10) ـ في « كتاب السّحر والشّعر » ، طبع المعهد الاسباني ـ الاسلامي للثقافة ـ مدريد 1981 . ص 9 : وهو كتاب شديد الاغراء بعنوانه ، رائد في الحدس بصلة الشعر بالسّحر غير أنّه ـ لسوء الحظ ـ لا يكاد يتجاوز هذا إذ هو ، بعد عنوانه الموحي والاشارة التي نقلناها اعلاه من المقدّمة ، ينقلب الى كتاب اختيارات شعريّة أغلبها لمعاصري المؤلف من شعراء الأندلس جعلها في مختلف أغراض الشعر وارادها زادا تثقيفيا وأخلاقيًا لبعض أبنائه .

فقرن الشّعر أيضا بالسّحر لتلك العلّة . »(11) وقالوا في تعريف الاستعارة ـ وهي أخصّ خصائص الشّعر ـ إنّها « نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة الى غيره »(12) وهو تعريف يلتقي تماما بتعريف السّحر في « لسان العرب » : قال الأزهري : وأصل السّحر صرفُ الشيء عن حقيقته الى غيره ، فكأنّ السّاحر لمّا أرى الباطل في صورة الحقّ وخيّل الشيء على غير حقيقته ، قد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه »(13) .

ويلتقي الشعر بالسّحر فيما يحدثه كلاهما في متلقّيه من البهَت النّاجم عن انخداع العقل بالتّخييل وهو ما سماه ابن منظور ـ في معرض حديثه عن السّحر ـ « الأُخذة التي تأخذ العين حتى يُظن أن الأمر كما يُرى »(14) ، وهو معنى يلتقي ، من جهة أخرى ، بقول لعبد الله التّستري عن المعرفة الصّوفيّة : « المعرفة غايتها شيئان : الدّهَشُ والحيْرة » ، (15) . والملاحظ أنّ التّخييل في حدّ ذاته عمليّة سحريّة كما أنّ السّحر عمليّة تخييليّة وقد قيل فعلا إنّه لئن كان كلّ سحر خيالا ، فإنّ كلّ عمليّة تخيّل إنّما هي عمليّة سحريّة (16) .

ويرتدّ السّحر الى ثنائية الخير والشرّ : السّحر النّافع والسّحر الضار ـ السحر « الأبيض » والسحر « الأسود » ـ السحر « الحلال » والسّحر « الحرام » ، كما يرتد الشّعر ـ في المجال العربي الذي يهمنّا وفي التصوّر التقليدي على الأقل ـ الى ثنائية المدح والذّم .

---

(11) ـ ابن رشيق القيرواني : « العمدة » تح محي الدّين عبد الحميد . ط 1 . مطبعة حجازي القاهرة . 1934 . 14/I .

(12) ـ أبو هلال العسكري : « كتاب الصّناعتين » تح أمين الخانجي . ط 2 . القاهرة . د . ت . ص 752 .

(13) ـ « اللسان » . III/1951 ـ 1954 .

(14) ـ المرجع السّابق .

(15) ـ القشيري : « الرّسالة القشيريّة » . القاهرة . 1966 . وراجع : عدنان حسن العوّادي : « الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي . » ط 1 . دار الرشيد ، بغداد . 1979 ص 29 .

(16) ـ J. A. Rony : «La magie» . P. U. F. - Paris. 1950 - P 82.

والشعر عمل فردي ، وكذا السّحر فهو ـ على عكس الدّين مثلا ـ عقيدة وممارسة لا تدخل ضمن الطّقوس الجماعيّة المنظّمة . (17) .

والسّحر ، من ناحية أخرى ، سحران : سحر « الحركة » وسحر « الكلمة » ، والنوع الثاني هو الذي يهمنّا بدرجة أولى في هذا المقام رغم ادراكنا التّام لمكانة الحركة في الحال الشعريّة والإنشاد الشّعري على السّواء . على أنّه يبدو أنّ السّحر ، عند العرب ، ارتبط بالكلام أكثر ممّا ارتبط بالحركة :

« فكأن تحت لسانها هاروت ينفث فيه سحرًا » (18)

فخصوصيّة الفنّ العربي الأولى أنّه فنّ لفظي بالأساس : قال أبو حيّان التوحيدي : « وكان وَلوعُهم بالكلام أشدّ من وَلوعهم بكلّ شيء ، وكلّ وَلوع كان لهم بعد الكلام فإنّما كان بالكلام » (19) . والملاحظ أنّ لسحر الكلمة أشكالا رئيسية ثلاثة هي « التعزيم » و« الدّعاء » و« اللّعن » ، وهي أمور سنتبينّ أهميّتها فيما يتلو من هذا البحث ، غير أنّنا نحبّ أن نؤكّد منذ البداية على أنّه لئن كان للفنون « الصّوتيّة » أو فنون القول عامّة ـ والشّعر رأسها ـ صلة بالسّحر فهي صلة بسحر الكلمة بالذّات : ولعلّ أهمّ جامع بين الشّعر والسّحر في هذا الصّدد موقف كليهما من « الكلمة » : فهي فيهما معًا محلّ اعتقاد ، وهي مفتاح ألغاز الكون وطلاسمه ومُغلقاته ، وهي الأداة الأولى التي واجه بها الانسان الطبيعة كي يعيش وأولى المظاهر التي عبّر بواسطها عن وجوده فيها . وقد بينّ روسّو (Rousseau) (20) أنّ الكلام ، باعتباره أولى المؤسسات الاجتماعية ، مدين في تشكّله للعوامل الطبيعية ، وأن الدّوافع الأولى على انبثاقه كانت دوافع الرّغبة والرّهبة .

---

(17) ـ انظر : Encyclopedia Universalis. Vol : X/295.

(18) ـ بشّار بن برد : الديوان . تح محمد الطاهر ابن عاشور . طبعة الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر . 1966 . I/88 .

(19) ـ « مثالب الوزيرين » . تح ابراهيم الكيلاني . طبعة دار الفكر . دمشق . 1961 . ص 274 .

(20) ـ «Essai sur l'origine des langues». Ed. A. BELLIN 1917. P. 1-3.

فقد حاول الانسان القديم ، في تدبير عيشه من الطبيعة والانتفاع بها وإخضاعها لحاجته ودفع شرورها ومخاوفها ، أن يتحكم فيها ، وكان أعزل إلّا من الكلام فتكلم « عليها » ، وهكذا رأى الانسان الأول في الكلمة « أوّل قوّة حيّة يستطيع أن يدفع بها أذى الطبيعة (الناطقة والصامتة) وأن يعيش معها في آنسجام »(21) واعتقد ، في المرحلة الاحيائية ، أنّ لكلّ شيء فيها روحا كامنة حاول أن يستميلها ويستخدمها ويتحكّم فيها بالكلمة أيضا فكانت أولى مظاهر التّعزيم . « والكلمة الملفوظة لفظا مَهيبًا استطاعت (. . .) أن تضمن للانسان البدائي التحصيل على التأثير المقصود بواسطة قواه الخاصّة لا غير . وبهذه الطريقة ساعد فنّ البلاغة القديم على خدمة السّحر »(22) . وقد بيّنت البحوث الحديثة المتعلّقة بالسّحر أن الطقوس « المولّدة » كانت دائما طقوسا شفاهيّة ، وأنّ سحر الكلمة سابق لسحر الحركة لأنّ الكلمة هي الفكرة الحيّة السّخنة الظافرة ، فنحن إنّما نختبر أقوالنا باليد ، والعلم صموت لأنه عامل ، ولئن كانت اليد عضو الفكر النّاقد فالصّوت عضو الفكر الخالق . . . والخطوة الأولى للإعجاز أن ننسى أنّ لنا يدْين(23) . فالانسان الأول كلّم كلّ شيْء واعتقد أن لكلّ شيْء سمعا ، وقد يكون عمّم ما لاحظه من قدرة كلامة على الفعل المفزع في الحيوان أو في غيره من الانسان على جميع الكائنات والظواهر الطبيعيّة فحصل له الاعتقاد في قدرة الكلمة على الفعل في المادّة وعلى « استنفار كينونة الأشياء وإجبارها على الطّاعة »(24) ؛ وعندما بدأ العمل استخدم الكلام بصورة موازية له يدعمه ويقوّيه ويضمن له نجاحه ، وكان « يتخيّر الكلمة المناسبة للتأثير في الطبيعة ولا يستخدم ما من شأنه ان يثيرها

---

(21) أحمد شمس الدين حجاجي : مقال « الاسطورة والشعر العربي » مجلة « فصول » . [illegible] . 1988 . ص [illegible] .

(22) ـ كارل بروكلمان : « تاريخ الشعوب الاسلامية » . ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي ط 10 . دار العلم للملايين . بيروت . 1984 . ص 29 .

(23) ـ J.A. Rony : (الاحالة 16) . ص 24 .

(24) ـ ماكس انستمن : مقال « الأدب في عصر العلم » ، ضمن كتاب « الاديب وصناعته » اختيار وترجمة جبرا ابراهيم جبرا . ط 2 . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . 1983 . ص 50 .

ضدّه » (25) أو يؤلّبها عليه . ولعله يصعب - في الأطوار الأولى من حـ
الانسان التي سبقت البداوة - الفصل ، في أنشطة الصّيد الأولى وتأنيس
الحيوان - بين الفعل والقول وبين قدرة الفعل وقدرة القول وإنجاز الفعل
وانجاز القول . ولكنّ المهم أنّ للقول في جميع هذه الأنشطة دورا أساسيّا فهـ
يُستخدم رُقًى وتعاويذ تكمّل العمل أو يكمّلها العمل .

والاعتقاد في أنّ الكلمة أداة خلق اعتقاد عامّ في الشعوب القديمة عكسته
جميع الكتب السّماوية : وفكرة إمكان الخلق بالقول فكرة « قُوّانيّة » عند
الانسان القديم : فالكلمة أصل كل شيء ومبدؤه ، والله - وهو القوة الخالقة
مطلقا - إنّما هو كلمة : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان
الكلمة الله » (26) : هذه أولى آيات « العهد الجديد » . وفي القرآن أنّ الخلق
يكون بالكلمة : « إنّما أَمْرُهُ إذا أراد شيئا أنْ يقول له كُنْ فيكون » (27) ، وأنّ
التغيير ، سواء بالتّحسين أو بالمسخ ، يقع بالكلام أيضًا : « فقلنا لهم كونوا
قردة خاسئين » (28) . فالمنطلق إذن هو الاعتقاد المشترك - الظاهر أو الضّمني -
بأنّه بالكلمة يتم خلق أو يُغيّر خلق أو يُمحى خلق : وإنّ مجرّد فكرة الخلق
والخلق بالكلمة (. . .) لهو إعلاءٌ منقوص لفكرة سحريّة (. . .) والقدر
الخلّاقة وهم طفوليّ يرفعه السّحر الى أعلى المراتب ، والإلاه الخالق ساحـ
عظيم » (29) .

ولقد بيّن المستشرق أ. دوتّي (E. Doutté) (30) أنّ ملاك قيمة الالفاظ متأتٍ
عند العرب بخاصّة - من المكانة العجيبة التي أولوها « للنّفس » : فالنّفـ

(25) - أ . ش . حجاجي . مرجع سابق . ص 44
(26) - العهد الجديد . إنجيل يوحنا . الإصلاح ا
(27) - يس . الآية 82 .
(28) - البقرة - الآية 65 .
(29) - Ronny : P. 44
(30) - راجع : 1909
: 103 - 104

أصل الحياة وجوهرها ، وهو اذا ما شُخِّصَ كان الرّوح . وقرّب هذا الباحث بين « النّفسَ » و« النّفْس » وجعلهما بمعنى ، كما قرّب بينهما وبين « النّفْث » وهو يعني النّفسَ والوحي الشعريّ معا ، وعلّق تعليقا طيّبا على عبارة « النّفسَ الشّعري » وآعتبر أنّ الكلمة إنْ هي إلاّ النّفَسُ وقد صات فاتّخذ شكلا اكثر تجسّمًا وتبلورا وبات مثيرا لصورة ما : ومن هنا جاءت قوّتها السّحرية ، فهي تجرح كمدية ، وهذا تصّورٌ حافظ الأسلام عليه فاعتُبر اللّعنُ أمرا ماديّا او كالماديّ وأشبه الدّعاءُ على شخص ما رميّةً ترميه أو قذيفةً تقذفه ، وبات من الطبيعي البحث عن دعم هذه القوّة السّحرية عن طريق رفع العقيرة بالكلمة أو تكرارها وتعديد مرادفاتها وجنساتها وأسجاعها ، ومن هنا جاءت - في التّعازيم - تلك السّلاسل الطوال المتشابهات وربّما كان هذا - على ما يبدو - أصل القوافي . « وإنّ تعداد الألفاظ عن طريق التّكرار والجناسات (. . .) مرده الرّغبة في ان تُستنفد من اللّفظ كامل القوّة السّحرية التي تكمن فيه » (31) .

ولعلّ من نتائج الأعتقاد في القدرة السّحرية للكلمة تشخيص الكلمة في اتها وإحياءها وهو أمر يشترك فيه السّحر والشعر ، وقد حفظت لنا منه كتب لتراث العربي شواهد طيّبة منها ما أورده ابن طباطبا (32) : « قال بعض لحكماء : للكلام جسد وروح ، فجسده النطق وروحه معناه » . وما رواه شيق (33) : « قيل لبعض الحذّاق بصناعة الشّعر : لقد طار اسمك واشتهر ! ال لأنّي أقللت الحزّ وطبقت المفصل وأصبْتُ مقاتل الكلام » ومنها قول ى مدح ابن العميد (34) :

. 120 ,

دار الكتاب العربي . بيروت . 1986 II/ 273

« قطف الرّجال القولَ وقت نباته
وقطفتَ أنت القولَ لمّا نوّرا . »

وأفادتنا هذه المصادر أيضًا بما كان سائدًا عند العرب من اعتقاد يشترك فيه السّحر والشّعر ويتداخلان ـ في نفوذ الكلام ، كلامهما ، وقدرته على التأثير المحسوس في الأشياء المادّية : قال الحصري : « أخذ بعض بني العبّاس رجلا طالبيّا فهمّ بعقوبته ، فقال الطالبيّ (. . .) : والله إنّ كلامي لَيثقب الخردل ويحطّ الجندَل . . »(35) . وفي مقدّمة ابن خلدون خبر مثير في هذا المجال يقول فيه : « ورأينا بالعيان مَن يصوّر صورة الشّخص بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور (. . .) ثم يتكلّم على تلك الصورة التي أقامها مقام الشخص المسحور عينا أو معنى ، ثمّ ينفث من ريقه بعد اجتماعه في فيه بتكرار مخارج تلك الحروف من الكلام (. . .) ويقع عن ذلك بالمسحور ما يحاوله السّاحر ؛ وشاهدنا أيضا من المنتحلين للسّحر وعمله مَن يشير الى كساء أو جلد ويتكلّم عليه في سرّه فاذا هو مقطوع متخرّق ، ويشير الى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعج فاذا أمعاؤها ساقطة من بطونها الى الأرض »(36) . . ولا يزال الى يومنا هذا في بعض بوادينا التونسيّة مَن يعتقد أنّ في بني فلان رجلا يتكلّم على الصّخر فينشقّ ، كما أنّه من المعروف أنّ علم النّفس السّريري مؤسس على سلطة الكلمة وعلى قدرتها الشافية .

وإنّ ما يقال عن الكلمة يقال عن اللّسان أيضا لوثيق علاقة بعضهما ببعض ، وقد أورد الجاحظ قول حسّان بن ثابت حين سأله النّبي (ص) : « ما بقي من لسانك ؟ فأخرج لسانه حتّى قرع به طرف أرنبته ثم قال : والله إنّي لو وضعتُه على صخر لَفلقتُه أو على شعَر لَحلقتُه »(37) . والملاحظ أنّ اقتران الكلام باللّسان ممّا لم يعد يحتاج الى دليل بعد ما حللته اللّسانيات من

(35) ـ « زهر الآداب » ط 4 . دار الجيل . بيروت . 1972 . ص 42 .
(36) ـ « المقدمة » . ط 3 . دار إحياء التراث العربي . بيروت . د . ت ص 499 .
(37) ـ « البيان والتبيين » ط 4 . تح حسن السندوبي . مطبعة الاستقامة . القاهرة . 1947 . I / 79 .

صلة بينهما - فاللّسان هو اللّغة وهو الكلام - وبعد شرحها لدور اللّسان عضويّا في عمليّة تكييف اللّفظ وتجزئة النفَس الصّائت الى حروف وكلمات . فاللّسان ، في الاعتقاد السّحري والشعري القديم سلاح حادّ موجع ، قال أبو الدّهان :

« وللشعراء ألسنةٌ حِدادٌ عَلى العوراتِ مُورفِيَةٌ دليلَهْ
ومن حقِّ الكريم إذا آتّقاهم وداراهم مداراة جميلَهْ
إذا وَضَعُوا مكاويهمْ عليه ، وإنْ كذبوا ، فليس لهنَّ حيلَهْ» (38)

وهذا المعنى موجود في الشعر العربي متواتر عند أكثر من شاعر وفي أيّما قصيدة (39) ، كما أنّ اللّعن والهجاء - وسنحلّل علاقة بعضهما ببعض فيما يتلو- يشتركان فيما يسمى « بالقذف » ، ومن الأمثلة الدّالة على هذه العلاقة قول مزرّد بن ضرار (40) .

« زعيمٌ لمن قاذفتُه بأوابد يُغنّي بها السّاري وتُحدَى الرّواحلُ
فَمَنْ أرْمِهِ منها ببيتٍ يَلُحْ به كشامة وجهٍ ، ليس للشّام غاسِلُ »

ويلتقي الشّعر بالسّحر ، في التصوّر العربي القديم ، في منابع الموهبة ومصادر الإلهام : فكلّ من السّاحر والشّاعر شخص ملهَم يُوحَى إليه ويستمد سلطانه من قوى غير منظورة ويعيش على شفا عالمين : عالم الجنّ وعالم الإنس ، عالم الغيب وعالم الشهادة ، يشاركهما هذه المنزلة طرف ثالث هو الكاهن . وبالرّغم من الالتباس الكبير أحيانا بين هذه الأطراف الثلاثة التي قد يختصرها جزئيّا أو كليّا نفس الشّخص والتي يكتنفها عالم عجيب مليء بالتهديدات والإثارات السحرية ، فإنّ مصادر إلهامها تختلف نوعيا : فملهم

---

(38) - ابن رشيق : « العمدة » . ص 62 .

(39) - انظر قصيدة سويد بن أبي كاهل اليشكري في « المفضّليات » . ط 5 . تح محمد شاكر وعبد السّلام هارون . دار المعارف . 1976 . ص 201 ، وانظر شدّ لسان عبد يغوث الحارثي (المفضليات . ص 155) وهي عملية ترمز الى حبس الشعر وخوف أثره .

(40) - « المفضليات »ص . 58 .

الساحر « جني » ، وملهم الشاعر « شيطان » وملهم الكاهن « رئي » . ولكنها تعود لتلتقي جميعا في عالم الجنّ الذي يقابله ـ في التّصور الاسلامي ـ عالم الملائكة . والمعروف أنّ الجنّ يتسمّعون على السّماء لالتقاط أسرار الله ، وأنّ الملائكة يطاردونهم برميهم بالرُّجُم وهي النّجوم الثاقبة التي تُرى حركةُ سقوطها ليلا ، وأنّ الجنّ ينقلون لبعض أصفيائهم وخُلطائهم وصنائعهم من الإنس الأسرار المهرّبة وقد أضافوا إليها أراجيف وأكاذيب : ولعلّ هذا يفسّر الطابع المشترك بين السحر والشعر إذْ هما صادقان وكاذبان في ذات الوقت(41) ، ويفسّر الموقف المشترك الذي وقفه القرآن من السحر والشعر (والكهانة) وهو موقف لا ينكر منابر وحيها ، ولكنه يعتبره وحيا مخلوطا مشوّشا كاذبا مقابلا للوحي الأصيل الصّافي ـ وحي الرّسول ـ ويبرّئه منها بإبعادها عنه وإبطال صلتها به : فقد جمع المرتابون في أمر الرّسول بين الشّعر والسّحر في اتّهام واحد ، فجاءت آيات :

ـ « أم يقولون شاعر نتربّص به ريب المنون » : (سورة الطور . الآية : 30) .

ـ « بل قالوا أضغاث أحلام ، بل افتراه ، بل هو شاعر » : (الانبياء : 5) .

ـ « ويقولون إنا لَتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون » : (الصافات : 36) .

ـ « فقال الذين كفروا منهم إنْ هذا إلّا سحر مبين » : (المائدة : 110) .

ـ « وإنْ يروا آية يُعرضوا ويقولوا سحر مستمرٌّ»: (القمر : 2) .

ـ « وقال الكافرون هذا ساحر كذّاب » : (ص : 4) . . . (42) .

---

(41) ـ راجع : Slivain Matton : «La magie Arabe traditionnelle» : Biblioteca Hermetica. Paris. 1976. P 21 .

(42) ـ راجع مقال مالك يوسف المطلبي : « الشعر في عصر العلم » . « الحياة الثقافية » العدد 45 . تونس ـ نوفمبر 1987 .

وجاء ردّ القرآن عليهم جامعا بين الشاعر والسّاحر أيضا فكانت آيات :

- « وما علّمناه الشعر وما ينبغي له » : (يس 69) .

- « وما هو بقول شاعر ، قليلا ما تؤمنون » : (الحاقّة : 41) .

- « أَسِحْرٌ هذا ولا يفلح السّاحرون » . . . (يونس : 77) .

هذا موقف القرآن وموقف السنّة ، أمّا المعتقد الشعبي فقد ربط الخلق الشعريّ - قبل الاسلام وبعده - بعالم الجن ، وقد قال الجاحظ إنّ العرب « كانوا يزعمون أنّ مع كلّ فحل من الشعراء شيْطانًا يقول ذلك الفحل على لسانه الشعر » (43) ، وذكر الألوسي أنّه « كان يقال للشعر رُقى الشّياطين». قال جرير :

«رأيتُ رُقَى الشّيـطانِ لا تـستفـزُّه وقد كان شيطاني من الجنّ راقيا» (44)

وتعدّدت في كتب الأدب القديمة أسماء توابع الشّعراء من جنّ وشياطين : فتابعُ آمرىء القيس « لافظ » وتابع النّابغة الذّبياني « هادر » . . . وأشهرهم هاجس الأعشى وصاحبه « مِسحل » الذي يقول عنه :

« وما كنتُ ذا شعر ولكنْ حسبتني إذا مِسحلٌ يبدي ليَ آلقولَ أَنطِقُ
شريكان فيما بيننا من هـوادة صفيّـانِ ، إنسيٌّ وجنٌّ مـوثَّقُ
يقـول فلا أعيـا بشيءٍ أقولـه كفانيَ لا عيّ ولا هو أخرقُ» . (45)

وللأعشى مع تابعه « مسحل » قصّة عجيبة في كتب الأدب ، ولشعراء الاسلام قصص مع الجنّ والغيلان أكثرها إثارة قصّتا حسّان والفرزدق : « روي أنّ السّعلاة لقيت حسّان بن ثابت في بعض طرقات

(43) - « الحيوان » . تح فوزي عطوي . مكتبة محمد محسن . دمشق . د . ت . VI/ 450 . وراجع : أ . ش . حجاجي . ص 45 .

(44) - « بلوغ الأرب » . ط 3 . دار الكتاب العربي . بروت . د . ت ص 366 .

(45) - المرجع السابق . ص ص : 367 - 369 .

المدينة ، وهو غلام قبل أن يقول الشّعر ، فبركت على صدره وقالت : أنت الذي يرجو قومك أن تكون شاعرهم ؟ قال : نعم . قالت : فأنشدْني ثلاثة أبيات على روي واحد وإلاّ قتلتك ، فقال :

«ولي صاحبٌ من بني آلشَّيْصَبانِ فحينا أقولُ وحينا هُوَهْ . . . (46)

ونقل ابن رشيق أنَّ فتى من الأنصار فاخر الفرزدق بأبيات لحسان بن ثابت وتحداه وأنظره سنة أن يأتي بمثلها ، فمضى وطالت ليلته ولم يصنع شيئا ، فلمّا قرب الصباح أتى جبلا بالمدينة يقال له « ذِباب » فنادى : « أخاكم يا بني لبيني ! صاحبكم ، صاحبكم ، صاحبكم ! وعقل ناقته وتوسّد ذراعها فانثالت عليه القوافي انثيالا ، وجاء بقصيدة بكرة أعجزت الشعراء وبهرتهم (47) .

ويبدو البُعد السّحري، في إلهام الشياطين الشّعراء ، في عملية « النّفث » التي تكون غائمة أحيانا وتُجسَّم أحيانا أخرى كما يُرى ذلك في قول الفرزدق :

« وإنّ آبن ابليس وإبْليس أَلْبَنَا لهم بعذاب النّاس كلَّ غلام
هما تفَلاَ في فِيَّ من فمويْهِمَا ، على النّابح العاوي أشدّ رِجامِ » (48)

---

(46) ـ جواد علي : « المفصّل في تاريخ العرب قبل الاسلام » ط 1 . دار العلم للملايين + مكتبة النهضة . 1972 IX/ 121 . وانظر المفضلية 40 ص 201 .
حيث يقول سويد :

« وأتاني صاحبٌ ذو غَيِّثٍ زَفَيانٌ عند إنقاذِ آلْقُرَعْ
قال : لبّيك وما آستصرختُه حاقِرًا للنّاسِ قَوّالَ القَذَعْ . . . »

(47) ـ « العمدة » . ص 181 وراجعها كاملة في « الاغاني » طبعة دار الثقافة . بيروت . 1983 IX/ 331 ـ 332 .

(48) ـ الديوان . طبعة دار صادر . بيروت . 1966 . II / 215 .

و« النفث » اذا جُسّم كان بين النّفخ والتّفل ، وإن جُرّد كان تفويض نفوذ تعبيري - من جني الى إنسي . وقد حاول بلاشير (49) تفسير اجتماع الشّاعر بشيطانه بما تنفتح عليه ذاته في حالات الوحدة والعزلة من عوالم وما يتراءى لها من هواجس وأوهام . على أنّ الامر قد يكون له ارتباط أبعد غورا بما في طبيعة العمل الشعري من صبغة عجائبية وإعجازية أصبغها الخيال الجمعيّ عليه وقبِلها هو قبول تميّز ورضيها الشعراء لأنفسهم عن اعتقاد حقيقي ، على ما يبدو ، لأنها تدعم سلطانهم على الكلام والأنفس على حدّ السّواء . والمهم أن ربط الظاهرتين بالالهام يجعل تكوّن الكلام خارجا عن دائرة المتكلّم بل يحوّله الى مخاطب - قناةٍ أو مَعْبر للكلام فيحدث بذلك بلبلة في ذهن المتلقّي ويشوّش متصوّراته .

ويلتقي الشّعر بالسّحر مرّة أخرى فيما يسبق كليهما من آستعداد وتهيؤ : فكما أُثر عن السّحرة لبسهم المُسوح وتوضّؤهم باللّبن وظهورهم قبيل ممارسة عملهم بمظهر خاصّ ، كذلك أُثر عن الشعراء القدامى أنّ الشاعر منهم كان إذا أراد إلقاء شعره تهيّأ لذلك واستعدّ له وأظهر للنّاس أنّه يريد إلقاء شعر ، ومن أصولهم في الالقاء أن ينشد الشاعر شعره وهو قائم أو مشرف وأن يلبس الوشي والمقطّعات والأردية السّود وكلّ ثوب مشهّر . . . وقد استدل بعض المستشرقين من هذا الوصف على أنّ الشعراء إنّما أخذوا تقليدهم هذا من السّحرة ، أجدادِ الشعراءِ ، ومن الكهنة لأنّ السّحرة كانوا ينظمون الشعر وينشدونه على هيئة خاصّة يلبسون فيها أردية خاصّة ويقفون في وضع خاصّ حين إنشاد الشعر (50) . ولعلّ ما بأيدينا من أخبار حفّت بالشّعراء ، ممّا يعود الى عصر الخضرمة والاسلام يُعَدُّ رواسب ممّا قبله ، ويسلّط بعض الضّوء على ما درس من تاريخ الجاهليّة وأجوائها : فقد أُثر عن حسّان بن ثابت أنّه تفرّد بناصية يرسلها بين عينيه ، وأنّه كان « يخضب شاربه وعنفقته بالحنّاء ليكون

(49) - « تاريخ الأدب العربي » . I / 335 .

(50) - راجع جواد علي : IX / 85 - 86 .

كأسد والغ في دم » (51) ، ولعلّ فرضيّة الإثارات السّحريّة غير مرفوضة في هذا المجال . « وكان جرير اذا أراد إنشاد الشّعر دعا بدهن فادّهن وكفّ رأسه ثم قصد مجلسهم . . . وكان الفرزدق يطلع في حلّة أفواف قد أرخى غديرته . . . قال الحطيئة : « واللّهِ لَحسْبكَ بي (. . .) اذا رفعت إحدى رجليّ على الأخرى ثمّ عويتُ في إثر القوافي عواء الفصيل الصّادي . . . » (52) ولأبي النّجم العجليّ خبر مثيرٍ في « الأغاني » (53) حين مهاجاته العجّاج « . . . قال أبغني جملا طحانا قد أُكثر عليه من الهَناء ، فجاء بالجمل إليه ، فأخذ سراويل له فجعل إحدى رجليه فيها وآتزر بالأخرى وركب الجمل (. . .) وأنشد (. . .) حتّى إذا بلغ قوله :

« إنّي وكلّ شاعرٍ من البشرْ   شيْطانُه أنثى وشيطاني ذكرْ »

تعلّق الناس هذا البيت وهرب العجاج . . . »

على أن هذه الظاهرة تبدو أوضح ـ كما هو ظاهر ـ في تهيّؤ الشّعراء للهجاء بخاصة ، فقد ذُكر أن من عادة الشعراء في الهجاء أنّ أحدهم كان إذا أراد الهجاء دهن أحد شقيّ رأسه وأرخى إزاره وآنتعل نعلا واحدة . . . (54) .

وقد أحيطت عمليّة استحضار الشّعر وطِلابه بهالة عجيبه ، فقد « قيل لكثير : يا أبا صخر كيف تصنع إذا عسُر عليك قولُ الشّعر ؟ قال : أطوف في الرّباع المخليّة (. . .) فيُسهل عليّ أرصنه ويُسرع إليّ أحسنه » (55) . وروي

---

(51) ـ « الاغاني » IX / 140 وراجع بلاشير : I / 336 .

(52) ـ « الاغاني » . II / 139 .

(53) ـ « الاغاني » . X / 160 .

(54) ـ « أمالي المرتضى » . تح أبي الفضل ابراهيم . ط 1 . دار احياء الكتب العربية . 1954 . I / 191 . وراجع جواد علي . IX / 85 وعلي البطل : « الصورة في الشعر العربي » . ط 3 . دار الاندلس . 1983 . ص 193 .

(55) ـ « الشعر والشعراء » . تح أحمد محمد شاكر . ط 2 . دار المعارف . 1958 . ص 29 .

أنّ الفرزدق كان إذا صعب عليه الشّعر ركب ناقته وطاف خاليا منفردا وحده في شعاب الجبال وبطون الأودية والأماكن الخربة ، فيعطيه الكلام قياده ، حكى ذلك عن نفسه في قصيدته :

« عزفتَ بأعشاش وما كدتَ تعزفُ » (56) .

هذا لون من ألوان التهيؤ للشعر وطِلابه متمثل في اختيار « المكان » المناسب لالتماس الشعر وهو أمر أصبح فيما بعد ـ عند البلاغيين ـ قانونا أو مرسما فقيل مثلا « إنه لم يُستدع شاردُ الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي » (57) . ولكن شروط التهيّؤ وتقاليده العامّة تشمل المكان والزّمان والانعزال والزيّ . . . وهي مراسم لئن أصبحت في القرون الأولى من الاسلام شروطا « بلاغيّة » فإنّها تبدو لنا في الأصل ذات علاقة بمراسم استعداد السّحرة للسّحر إذ أنّ الطقوس السّحريّة المعقدة تبدأ دائما بتعداد جملة من العمليات الجزئية التي تهيء الجوّ للحفلة المركزية وتمثّل شروطا هامّة لإنجاحها ، وتحدّد هذه العمليات مواعيد لممارسة العمل السّحري ، ويكون ذلك غالبا في أوقات يتوقّف أثناءها النشاط المباح كمنتصف الليل أو الفجر او في بعض الأيام القمرية المعلومة كما يُحدّد فيها المكان والمواد والشكل بكلّ دقّة وعناية : « فالطقس السّحري طقس مُحدّد في أصغر جزئياته ، وأقل تفريط أو عدم انتباه يُبطله . . . » (58) .

يوجد إذن ـ في تهيؤ الشاعر القديم للشعر ـ ما يشبه تهيّؤ السّاحر للسّحر : مراسم أهمّها أن يوجد في مكان وزمان مكثّفين تكثيفا خاصّا وأن يسلك سلوكا حركيّا ولفظيًّا خاصّا متسما بالعجيب والاثارة ، وأن يتزيّا بزيّ خاصّ ويطعم أو يشرب شرابا خاصّا . . . وكلاهما يستحضر بهذه الاجراءات غيبًا أو غائبا يغيّر شكل عالم الشّهادة ويهزّ موجوداته هزّا ، أو هو يتوسّل بها الى

(56) ـ « العمدة » . ص 181 .

(57) ـ « الشعر والشعراء » . ص 79 .

(58) ـ J. A. Rony : P. II. .

الغياب عن عالم الحسّ والتشوّف الى عالم الغيب . وقد نعتبر أنّ الشعر ـ وقد خرج على ما يبدو من السّحر واستقلّ عنه بعد أن ترعرع في أحضانه ـ كلّما كان حقيقيّا أصيلا عاد اليه ليذكّر به وأرجع صاحبه الى عالم البداية ، ولعل هذا الكلام أن يجد له معنى في قول أ . فيشر (E. Fisher) : « إنّ مضمون خروج هؤلاء الأفراد (يعني الفنانين عامة) عن طورهم هو إعادة تركيب الجماعة البدائية بطريقة عنيفة في داخل الفرد » (59) . على أن كلًّا من السّاحر والشّاعر يحضر في غائب أو يغيب في حاضر فينسحب من الحياة وينخلع عن البشرية ، وهذا « الانخلاع عن البشرية » حال تشبه أحوال التصوّف وتنزّل الوحي والنّزع الذي يسبق الموت (60) . وفي مثل هذه الأحوال تتغير الرؤيا فتتغير العبارة والتّسمية وتفقد الأشياء خصائصها السّابقة في الذّهن وتكتسب مدلولات أخرى : فالشّاعر يلتمس شعره كما يلتمس السّاحر سحره بمثيرات تفتح ذاته وتشحنها بطاقة كبيرة على « الاستسحار » ـ إن صحّ القول ـ أو « الاستشعار » . وهذه المثيرات هي عند كليهما « شيطانيّة » لأنّ عملها الغواية وهدفها إخضاع البشر لسلطان بشري بوسائل غير بشريّة : وهنا تكمن ـ في رأينا ـ المفارقة الكبرى بين السّاحر والشّاعر من جهة ، وبين النّبي من جهة ثانية : فهما يلتقيان به في الوسيلة ويختلفان معه في الباقي ، إذ أنّ مثيراته « ملائكيّة » وعمله الهداية وهدفه إخضاع البشر لسلطان إلاهيّ . ثمّ إن السّاحر والشّاعر يلتمس كلاهما عمله بالمحرّم أو الحرام : الخمر أو التّسافه في القول . ومُجمل القول إنّ الإجراء الذي يتوسّل به الشاعر كالذي يتوسّل به السّاحر ، وإنّ كليهما تنفتح ذاته بإجرائه الخاصّ على حال مخصوصة يتلقى أثناءها إلهامه : ولعلّ ما في قصّة الفرزدق حين دعائه الجنّ في جبل « ذِباب » ما يقرّب منّا تصوّر هذه الحال : « فجاش صدري كما يجيش المرجل » (61) .

(59) ـ أرنست فيشر : « ضرورة الفنّ » . ترجمة أسعد حليم . الهيئة المصرية ... 1971 . ص 53 .

(60) ـ ع . ح . العوّادي : (الاحالة 15) ص . 27 .

(61) ـ « الاغاني » .IX 331 وعمر فرّوخ : « تاريخ الادب العربي » ط 2 . دار العلم للملايين . بيروت 1969 . I/649 . وراجع أ . ش . حجاجي ص 52 .

ولكن ربّما كانت أكمل صورة حفظتها لنا كتب الأدب العامّة هي التي توجد ضمن أخبار جرير : فقد أغضبه راعي الإبل (62) وأهانه « فانصرف الى بيته غضبان ، حتى اذا صلّى العشاء بمنزله في علية قال : ارفعوا لي باطية من نبيذ وأسرجوا لي ، فأسرجوا له وآتوه باطية من نبيذ (. . .) وسمعتْ عجوز صوته في الدار فاطلعت عليه ، فإذا هو يحبو على الفراش عريان لما فيه ، فقالت لمضيفيه : ضيفكم مجنون ، رأيت كذا وكذا ، فقالوا لها : اذهبي لطلبتك ، نحن أعلم به وبما يمارس . فمازال كذلك حتّى كان السّحَر ، ثمّ إذا هو يكبّر قد قالها ثمانين بيتا في نُمير ، فلمّا ختمها بقوله :

فَغُضَّ الطّرف إنّك من نُميْر فلا كعبا بلغتَ ولا كِلاَبا

(. . .) قال : أخزيتُه وربِّ الكعبة (63) .

فالشاعر يقوم بعمليّة تركيز حادّة تُحدث له توترا مقصودا يُهيّء لما يريد الحصول عليه ويدقّقه ويُحدثه : ينادي صورا أو كلمات يشرد خلفها ، ويكفّ مؤقتا عن الانتماء الى عالم الحسّ والشّهادة لينتمي الى عالم الوهم الفردي بروحه ومشاعره ، في حين يبقى الجسد دنيويّا أرضيّا : فالرّوح تتحرّك في مجال والجسد يتحرّك في مجال آخر ، وهذه هي الحال التي تبدو لمن لم يعانها فيما سمّاه بلاشير (64) « الهذيان الدّيونيزي » : ففي « الأغاني » (65) أنّ أبا النّجم العجلي كان « إذا أنشد أزبد ووحشَ بثيابه ، كما أنّ بشّارا اذا أراد أن ينشد « صفق بيديه وتنحنح وبصق عن يمينه وشماله ، وكذلك البحتري كان إن قال شعرًا تشادق وتزاور في مشيته مرة جانبا ومرّة القهقري ، وهزّ برأسه مرة وبمنكبه أخرى » (66) . . . ولكن ما رأى في بلاشير « إخراجا مسرحيا » نرى فيه نحن

---

(62) ـ ت . 90 هـ / 709 م . .

(63) ـ انظر قصّته في « الاغاني » . VIII ، وراجع حجاجي . 53 .

(64) ـ « تاريخ الادب العربي » . I/ هامش ص 337 .

(65) ـ X/ 158 .

(66) ـ راجع بلاشير : I/ 337 .

مشابه بالاحتفالية السّحريّة ورواسب لعهود سابقة كان الشّعر خلالها في خدمة الطّقوس السّحريّة أو كانت للشعر بالسّحر أثناءها صلات حميمة .

ولعلّ الشعر يلتقي بالسّحر أيضا ـ تاريخيًا ـ في الأهداف والغايات : فمن أهداف العمل السّحري التّحكّم في قوى الطّبيعة الخفيّة والسّيطرة عليها ، ومن ذلك ما كانت بعض الشّعوب تقوم به فجرًا لإعانة الشّمس على الشروق أو في أحوال الكسوف والخسوف ، أو الطّقوس التي كانت تؤدّى لإيقاظ الأرض من سباتها الشّتائيّ (67) ، ومن أمثلة ذلك أيضا التحكّم في المطر ، وقد تحدّث آبن خلدون (68) عمّن « يسحرون السّحاب كي يمطر الأرض المخصوصة » . والملاحظ أن هذا الطّقس السّحري قديم عند العرب وعند غيرهم من الشعوب . ولعلّ ما بقي من الشّعر العربي من استمطار السّماء والسّحاب ليمطر الأطلال والدّمن والقبور شاهد على سالف علاقة بين الشعر والسّحر في أداء هذا الطّقس القديم : وهذا أمرٌ ذهب إليه بعض الباحثين فعلا في دراسة الصورة الشعرية من حيث صلتها بالشعائر الجاهلية القديمة في الدّين والسّحر فاعتبر أنّه « نظرا الى حاجة الانسان ، في المناطق الجافّة ، الى المطر فقد ارتبطت به ممارسات سحريّة شتّى ، كما هي الحال في جميع بقاع العالم التي تعتمد حياتها عليه » (69) . ويذهب هذا التوجه في البحث الى اعتبار وصف المطر في الشعر القديم ترسّبا لعادة مرتبطة بطقس استخدام الشّعر في عمليات السّحر التمثيلي أو سحر المحاكاة الذي يقوم على مبدإ « الشّبيه يُحدث شبيهه » . على ان الاستمطار مطلقا تعبير عن رغبة ذات أصول سحريّة تتعلق بالإحياء : فقول امرىء القيس في وصف المطر :

---

(67) ـ « المقدّمة » وراجع جيمس فرايزر : « الغصن الذهبي : دراسة في السحر والدّين » ترجمة أحمد أبو بوزيد الهيئة المصرية العامة للكتاب . 1971 .

(68) ـ « المقدمة » . ص 499 .

(69) ـ علي البطل : (الاحالة 54) . ص 229 . وراجع : فرايزر : « الغصن الذهبي » . ص 249 وما بعدها حيث يتعلق الامر بالتحكّم في المطر عن طريق السحر .

وأضحى يَسُحُّ الماءَ عن كلّ فَيْقةٍ * يحوز الضّباب في صفاصف بيضِ . . .
. . . فأسقي به أختي ضعيفة اذ نأتْ * وإذْ بعُد المزارُ، غير القريضِ . . .(70)

أو القسم المتعلّق بوصف المطر من معلّقته قد يكون ، بهذا الفهم ، لا وصفا أو حديثا عن واقع حلّ بالاطار الموصوف ، بل خَلقا وتكوينا ـ بالشّعر ـ هدفه إزالة القحط ومحو الجدب والجفاف : فهو بعبارة أخرى لا يصف فحسب ، أو لا يصف بقدر ما يستنزل مطرا تلك أوصافه مفقودا ، مذكورا على الرّجاء والحُلم لا على الحقيقة : وقد رأى بعض نقّاد الغرب أنّ الشعر نشأ على ما يبدو من رُقى السّحرة وتعازيمهم : « فالأقوام البدائية تعتقد أن للاسماء قوة سحريّة على المسمّيات (. . .) ولكنّها لا تستطيع فعل ذلك إلاّ اذا كانت هي الأسماء الصحيحة (. . .) والكاهن أو الشّاعر ـ السّاحر يستطيع استنزال المطر بأن يقف في العراء متلفّظا بالأسماء الصّحيحة (. . .) فالسّاحر ـ الشّاعر ـ هذا الرّجل العجيب العميق ، النّافذ العينين ، المتّصل بكبد الحقيقة عن طريق اللّغة ـ يخرج الى باطن الوادي ويرفع يديه وينطق ألفاظًا (. . .) وإذا المطر ينهمر ، أو لا ينهمر ! وعلى كلّ حال فإنّ من واجبه أن ينهمر . وبين الاقوام البدائية كلّها والقبائل التي لم تعان بعدُ من بليّة الاحصاءات فإنّ الرأي السّائد هو أن الشاعر إذا تفوّه بالكلمات الصّحيحة آنهمر المطر حقّا » (71) .

ولعلّ المدائح والمفاخر وتعداد الخصال الحميدة ومظاهر النّجاح في الأعمال والأسفار والصّيد والغزو تنصاع لهذا الحكم الذي يحاول البحث عن صلات قديمة بين السّحر والشّعر : فقد يكون الباعث للأساطير البطوليّة سحريّا في أساسه ومبدئه ، فتكون المفاخرة ـ أي الاشادة بفضائل النّفس والقبيلة ـ عملا هدفه جلب الفأل والنّجاح : فقد مثّل الانسان ورقص وتغنّى بأعمال وإنجازات كبرى لا لأنها واقعة بل من أجل أن تقع ، ومن أجل أن تتغلب الجماعة على العدوّ وعلى الجوع والأوبئة والأحزان (72) . وبذلك تكون

(70) ـ (كذا) في ديوان امرىء القيس . تح محمد أبي الفضل ابراهيم . ط 3 . دار المعارف . ص 72 ، وعلي البطل : ص ص 223 ـ 234 : مع اختلاف طفيف ، وفي وزنه بعض الخلل .

(71) ـ ماكس انستمن : (الاحالة رقم 24) . ص 49 .

(72) ـ Jules Monnerot : «La poésie moderne et le sacré». Paris, gallimard, 1945. P : 17 .

عمليّة سرد المآثر نفسها ، شعرا ، عمليّة سحريّة في هدفها وأساسها : فما أصبح قصائد قد يكون في الأصل رُقًى وتعازيم ، فالسّحر يمكّن الانسان من أن يتخلص من الحزن واليأس ويتخطّى الخوف والقلق وهو يواجه أعمالا نجاحها غير مضمون ، ويظهر غالبا عندما تكون نتائج العمل البشريّ هزيلة متعثّرة قليلة الجدَى ، وكذا الشعر ، يأتي لسدّ ضعف الذّات وإنهاء نقص العالم ، ويولّد لذّة قريبة من لذّة الحلم تعوّض نقائص الحياة اليوميّة : الشعر ردّ فعل على يبس الحياة ، والقصيدة « مجال » تتحقّق فيه ـ بقوّة الشّعر ـ أحلام الشّاعر » (73) ، والسّحر كذلك تعبير عن رغبة دفينة هي امتلاك القوّة أو تجاوز الضّعف : فكلاهما محاولة لتلبية رغبة الانسان القديمة في أن يكون سلطان المخلوقات : « وإنّ نقاط الالتقاء بين عمل الشعراء وأماني السّحرة كثيرة ظاهرة ، فكلّهم يسكنه روح واحد وحلم واحد وأسطورة واحدة هي أسطورة بروميثوس : أسطورة الانسان الغازي المفتكّ للقدرات الإلاهيّة والصّانع لخلاص ذاته وخلاص الكون كلّه بوسائله الخاصّة » (74) .

وعندما يُعرقَل الطموح الى القوّة عند جماعة بشريّة ما فإنّه يعبّر عن نفسه من خلال أسطورة الرّجل القدريّ الذي كلمتُه قانون يُخضع الدنيَا : فالسّاحر ـ والشاعر أيضا ـ يصبح وسيطا بين أمته وبين العوالم غير المنظورة مهمته أن يحقّق ، بمواهبه الخاصّة ، ما انحبس من رغائب أمّته . وعندما تخفق الأعمال والمشروعات الملموسة تبقى الأساليب القديمة : عندما يفشل العقل والعمل ينتعش السّحر والشّعر ، « فلكي تمنح شعبا قوّة كان قد فقدها فإنّك تشحنه بطاقة باطنيّة عن طريق إحياء الطّقوس الرّمزيّة (. . .) وبتنظيم آحتفالات يستمدّ فيها الكلام نفوذه الخارق من الهلس الجماعيّ الذي يحدثه في جمهور مُمغنط » (75) . لِنقلْ هذا الكلام ونحن نفكّر لحظة في كبار شعراء الحماسة العرب القدامى : إنّ الشاعر والسّاحر ، في مثل هذه الأحوال ، آنعكاسٌ على

---

(73) ـ أدونيس : « مقدمة للعشر العربي » . ط 4 . دار العودة . بيروت . 1983 ص 49 .

(74) ـ Alert Begui : «Popésie et occultisme» dans «cristique» n° 19 1947 .

(75) ـ راجع : J. A. Rony PP : 122 . 123 .

مستوى الخيال لطموح جماعيّ نحو القوّة . قال أ . فيشر (76) : « إنّ العمل هو عملية تحويل الأشياء الطبيعيّة ، ولكنّ الانسان لا يعمل فحسب وانّما يحلم أيضا (. . .) والسّحر ، في الخيال ، يقابل العمل ، في الواقع ، والانسان من أوّل عهده ساحر » ، ونقول نحن إنّه من أوّل عهده شاعر ! ويعتبر هذا الباحث أنّ الفنّ لم يكن له ، في فجر الانسانيّة ، بالجمال غير أوهى الصّلات ، إنّما كان أداة سحرية وسلاحا في يد الجماعة الانسانية في صراعها من أجل البقاء .

ولئن كانت العلاقة الغائية بين السّحر والشّعر في الفخر والمدح غائمة بعيدة الغور فيما بقي لنا من شعر قديم ، فإنّ العلاقة بينه وبين الرّثاء والهجو تبدو أوضح : وقد ذهب بروكلمان الى أنّ شعر الرثاء كان ذا غاية سحريّة في أصل نشأته إذ كان يكمّل الطقوس الجنائزيّة التي يقصد منها أن تهدأ روح الميت وأن يستقر في قبره ، وتنهاه عن أن يرجع الى الحياة فيلحق الضّرر بالأحياء الباقين (77) وأكّد المشتغلون بأمر السّحر من الباحثين أنّ السّاحر يبدأ عمله دائما بإرجاع الطمأنينة الى أتباعه ومريديه (78) .

على أنّ مراسم النّدب ومظاهر التفجّع على الموتى في الشّعر العربي القديم قد تفي برغبة الأحياء في الاتّصال بالميت : فالعبارة التي تتواتر ، في هذا الشّعر ، في شكل مَرسم أو لازمة ـ وهي « لاَ تَبْعَدْ » ـ التي نجدها في مثل قول الحصين بن حمام المرّي :

«فـلا تَبعَـدْ نُعَيْمٌ فكـلّ حيٍّ سيلقى من صروف الدّهر حَيْنَا» (79)

(76) ـ أرنست فيشر : « ضرورة الفنّ » . الترجمة العربيّة : فصل « البدايات الأولى للفن » .

(77) ـ بلاشير : « تاريخ الادب العربي » . 47/I وما بعدها .

(78) ـ J. A. Rony .

(79) ـ « الاغاني » 9/XIV .

قد تكون آعتُبرت ، في الأصل ، « وسيلة للاتحاد بروح الميت وبحثا عن التأكّد من حماية روحه للقبيلة » (80) . ومن علامات أثر السّحر في شعر الرّثاء وجود ظاهرة التكرار في المراثي ـ تكرار ألفاظ بعينها أحيانا أو تكرار وحدة نغمية بألفاظ متقاربة في الجرس أحيانا أخرى ـ والتكرار في حدّ ذاته وسيلة من الوسائل السّحرية التي تعتمد على تأثير الكلمة المكرّرة في إحداث نتيجة معيّنة في العمل السّحري والشّعائري . (81) .

واتّفق بروكلمان وڤولد سيهر وغيرهما (82) على أنّ الهجاء ـ من قبل أن ينحدر إلى شعر السّخرية والاستهزاء والثّلب ـ كان في يد الشّاعر سحرًا يُراد به تعطيل قوى الخصم بتأثير سحر الكلام ، ومن ثمّ كان الشاعر اذا تهيّأ لاطلاق مثل ذلك «اللّعن» يلبس زيًّا خاصًّا شبيها بزي الكاهن (كما مرّ بك سابقا) : « يروى الشريف المرتضى في أمياله أنّ الشاعر في الجاهلية كان إذا أراد الهجاء لبس حلّة وحلق شعر رأسه إلا ذؤابتين ، ودهن أحد شقّي رأسه ، وانتعل نعلا واحدة (. . .) وواضحٌ أنّ هذا ضرب من السّحر التّشاكلي يراد به إحداث أثر الشّعيرة العملي والقولي في المهجوّ (. . .) وبهذا نفهم قول بشر بن أبي خازم :

« وكان مقامنا ـ ندعو عليهم   بأبطح ذي المجاز ـ له أَثامُ »(83)

---

(80) ـ انظر حديث الألوسي في « بلوغ الأرب » (ص ص 14 ـ 15) عن « قول العرب للميت « لاَ تَبْعَدْ » وتمثّله ببيت مالك بن الرّيب :

يقولون لا تَبْعَدْ وعم يدفنونني   وأَيْنَ مكانُ آلبعدِ إلاّ مكانيَا »

وراجع التحليل الضافي لهذه الظاهرة في : Med Abdessalem : «le thème de la mort dans la poésie Arabe» P. U. T. PP. : 97 - 101 .

(81) ـ انظر علي البطل : (الاحالة 54) . ص ص : 218 ـ 223 مع امثلة كثيرة .

(82) ـ بروكلمان : « تاريخ الأدب » 46/I ، محيلا على ڤولدسيهر في : «Abhand Zur Arb. Philologie» وراجع جواد علي « المفصّل . . . » ← 414/I

(83) ـ علي البطل : ص ص 192 ـ 193 . وراجع أمالي المرتضى : 135/I وديوان بشر ط. 2 . تح عزّة حسن . وزارة الثقافة . دمشق . 1972 ص 207 .

والملاحظ أنّ « الهجاء » ـ لغةً ـ هو الطّعن بالقول وهو « اللّعن » أو قريب منه : « وفي الحديث : اللّهم إنّ عمرو بن العاص هجاني ... فآهجُه اللّهم وآلعنْهُ عدد ما هجاني » (84) . وهكذا فإنّ الهجاء ينبع من العقليّة السّاميّة حيث يوجد مفهوم القدرة السّحريّة المعترف بها لكلام الملهَمين . وقد ظلّ هذا المفهوم حيّا ، على ميل نحو التّراخي ، في النّصف الثاني من القرن السّادس (الميلادي) وطوال القرن التالي . وأخذت المشاغل الاجتماعيّة ، ومنها الأثر الذي يحدثه الهجاء ، تكبت القيم السّحريّة فيه ولكن دون القضاء عليها . فاذا كانت كلمة « هجاء » ، في الأصل ، تتعلّق بفكرة تعويذية فقد اتّخذت بدءا من القرن السّادس معنى قدحيّا ... (85) . وفي أوقات الحرب بخاصّة كانت مهمّة لعن العدوّ تقع على عاتق الرّجل القادر على أنْ يقول الكلمة المناسبة (...) حتى اذا ضعف الإيمان بقدرة اللعنة السّحريّة تطوّرت الى القصيدة الهجائيّة وانتقلت من دائرة التّناحر بين القبائل الى دائرة التّشاحن بين الأشخاص » (86) .

وكلمة « نقيضة » مشتقّة من « النّقْض » وهو إفساد ما أُبرم من عقد أو بناء : وهنا نشعر مرّة أخرى بأنّ الكلمة ترتدّ الى ماض كان الهجاء فيه وسيلة سحريّة . ويُعتبر ردّ الشّاعر المهجوّ على خصمه بمثابة إبطال فعل القوّة الشّرّيرة الكامنة في الهجاء (87) .

والملاحظ ، من جهة أخرى أنّ كلمة « قافية » لا تخلو كذلك من أبعاد سحريّة : فمن معانيها « القفا » ، وفي حديث مرفوع يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عُقد ، فإذا قام من الليل فتوضّأ آنحلّت عقدة . و« قفوته » ضربت قفاه ، و« قفاه يقفوه » رماه بأمر قبيح (88) ولعل « الضّرب »

(84) ـ « اللسان » . VI/ 4627 .
(85) ـ راجع بلاشير : « تاريخ الادب العربي » . I/ 391 .
(86) ـ بروكلمان : « تاريخ الشعوب الاسلامية » ص . 29 .
(87) ـ « اللسان » : مادة (نقض) : VI/ 4524 ـ 4525 .
(88) ـ « اللّسان » : IV/ 3707 ـ 3710 .

أن يكون من الضرب : قال ابن رشيق ، معلّقا على قصيدة جرير في نمير : « وممن وضعه الشعر حتّى انكسر نسبه وسقط عن رتبته (. . .) بنو نمير (. . .) وهذه القصيدة تسمّيها العرب « الفاضحة » ، وقيل سمّاها جرير « الدّامغة » (. . .) وقيل عُرفت باسم « الدّامغة » أي الضربة التي تشجّ الرأس حتّى تصل إلى الدّماغ (. . .) وكان أثر هذه القصيدة في راعي الإبل عظيما جدّا حتّى أن ابن سلاّم ذكر أنّه توفي في العام الذي قيلت فيه . . . » (89) . كما ذهب ابن جنّي – في تفسير أصل (ك . ل . م) – إلى أنّ في الكلام معنى الكلْم والكلام أي الجرح ، وعلّق على ذلك قائلا : « فلمّا كان الكلام أشدّه إلى الشرّ اشتُقّ له من هذا الموضع » (90) ، ومثّل بقول امرئ القيس : « وجرح اللّسان كجرح اليد » .

هذه صلة الهجاء بالنفس السحري ، وقد كان الرجل في الجاهليّة « إذا غدر وأخفر الذّمة ، جُعل له مثال من طين (. . .) وقيل : إنّ فلانا قد غدر فالعنوه . . . » (91) .

على أنّ الأمر قد يكون – في الأصل – عامّا في أغراض الشعر القديم جميعها فتكون صلة الشعر التاريخية بالسحر افتراضا قويا . وهو افتراض لعلّه – إذا صحّ – أن يساهم في إيضاح مكانة الشّاعر ودوره في المجتمع العربي القديم وفرحة القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر ، وهي فرحة قد تكون « نابعة من أن ابنا من أبنائها قد اتّصلت أسبابه بقوى ما وراء الطّبيعة (. . .) وهو يستخدم هذه القوى لمصلحة القبيلة » (92) . كما أنّها قد تفسّر خشية القبائل الشّعراء الهجّائين بصورة خاصّة – لخطورة صلة الهجاء بالسحر – وإكرام

(89) – انظر : « العمدة » . ص ص 36 – 37 . وراجع تعليق عمر فرّوخ في « تاريخ الأدب العربي » . 674/I .

(90) – « الخصائص » تح محمد علي النجار . ط 2 . دار الهدى . بيروت . د . ت ص ص 13 – 15 وراجع : بلاشير : « تاريخ الأدب . . . » I/ 346 .

(91) – « بلوغ الأرب » . 28/I .

(92) – أ . ش . الحجاجي . ص 48 .

وفادتهم حيثما حلّوا ، فقد عاش العربيّ ، في العصر الجاهلي كما في العصور التالية ، تحت كابوس القصيدة الهجائية ، فليس ثمّة كبرياء تقف أمام شاعر هجّاء . . . (93) وقد أشبه هؤلاء الشّعراء (94) السّحرةَ فكانوا مكروهين لكن مرهوبي الجانب ينبغي استرضاؤهم مهما كانت الحال وَشَحَّت الظروف ، لأن كلامهم ـ كالسّحر ـ « يرفع » أو « يضع » ، يحيي أو يميت ، ولأن الشعر « تُدفع به العظام وتسلّ به السّخائمُ ، وتُخلب آلعقول وتسحر الألباب . . . » (95) . وقد آمتلأت كتب البلاغة بأبواب وعناوين من نوع « مَنْ رفعه الشعر » و« من وضعه » و« من قضى له » و« من قضى عليه » و« من نفعه » و« من ضرّه . . . » (96) : فآلشّعر ـ كآلسّحر ـ ينفع ويضرّ ، وهو مثله يؤثر في السّلوك البشري فيغيّره تغييرًا ، أو قُلْ يسحر آلبشر ، يُسخّي الشحيح ويشجّع الجبان ، ويُلهي ويهزّ ويثير . . . « وإذا عُضِدَ بما يناسبه وقُرنتْ به الألحان على آختلاف حالاتها وما تقتضيه قُوى آستعجالاتها ، عظُم الأثر ، وظهرت العبر فشجّع وأقدم وسهّر وقوّم (. . .) وشهّى وأضحك حتى ألهى ، وأحزن وأبكى (. . .) وهذه قُوى سحريّة ، ومعان بالاضافة الى السّحر حَريّة » (97) .

ويلتقي الشّعر ، فوق كلّ ما مرّ ، ببعض مبادىء السّحر الأساسية التي أهمّها مبدأ « المشاكلة » القاضي بأنّ الأشباه تدعو نظائرها ، ومنه آعتقاد السّاحر أنّه بامكانه الحصول على النتيجة المرجوة بتقليدها أو محاكاتها كأنْ يُنزِلَ آلمطرَ بعمل رمزي مصغّر يحاكيه فيه أو يقيم صورة لشخص ـ من جماد أو حيوان ـ ويفعل بها ـ عن بُعْدٍ ـ فعلاً ، فيقع عن ذلك بالمسحور ما يريد ساحره . . .

(93) ـ راجع بلاشير : 346/I .
(94) ـ انظر اخبار الاعشى في « الأغاني » : 104/IX ـ 125 .
(95) ـ ابن طباطبا : « العيار » . ص ص : 125 ـ 126 .
(96) ـ ابن رشيق : « العمدة » ص ص : 29 ـ 36 (حيث زوج الاعشى بالشعر بنات المحلق سراة القوم وكان معدما نكرة + قصّة الحطيئة وبني أنف النّاقة + قصّة جرير ونمير . . .) .
(97) ـ لسان الدين بن الخطيب : (الاحالة رقم 10) ص . 10 .

وربّما وجدنا في الشّعر ظلالا شبيهة بهذه قد تشي بصلة بعيدة ٱلغور بين ٱلإجرائيْن ٱلسّحري والشّعري وينبغي ٱلتماسها في شعر ٱلحرب بخاصة ـ حيث يقيم ٱلشاعر صورة للمحارب الخصم ثم ينتصر عليه ـ بالشعر قبل الحرب ـ ، وفي شعر الاستسقاء حيث يصعب التمييز ، كما مرّ بك آنفا بين الاستمطار ووصفِ ٱلمطر ـ أو في مثل رثاء متمّم من نويرة (98) حيث يبكي أخاه مالكا في كلّ قبر رآه :

«وقالوا : أتبكي كلَّ قبر رأيتَهُ   لقبرٍ ثوى بينْ اللِّوى والدَّكادِكِ
«فقلتُ لهم : إنّ الأسى يبعث الأسَى   دَعوني فهذا كلّه قبرُ مالكِ»

وللسّحر مبدأ آخر معروف أيضًا هو مبدأ « الاتّصال » أو مبدأ « العدوى » القاضي بأنّ الأشياء التي كانت بينها ، في وقت ما ، صلةٌ يبقى بعضها مؤثّرًا في بعضٍ حتّى بعد أنْ تكون هذه الصلة قد ٱنبتّت وتلاشت ، ومنه ٱعتقادُ السّاحر أنّ كل ما يفعله بجزء مادّي من شخصٍ يسري تأثيرُه إلى ذلك الشخص الذي كان هذا ٱلشيء ، في وقت ما ، متّصلاً به : ومن هذا القبيل قيمة الاسمِ والظلّ والأسنان والرّيقِ والشّعر في السّحر إذْ هي تمثّل الشخص بكامله وتُعتبر ٱمتدادًا له ، وإدخالُها في العمل السّحري ينجم عنه تأثيرٌ بواسطتها في شخص المسحور برمّته . . . وربّما كان لما في شعر الغزل من ذكرٍ لدار فلانة أو اسمها وريقها وأسنانها وشعرها وطللها ومجال تحركها عموما صلةٌ بهذه الطقوس السحرية ٱلغابرة ، وعَكَسَ هذا الشعر بذلك ظلالاً لأمانٍ سحرية ضاربة في القدم : فقد يكون من قبيل ما يشبه مبدأ « ٱلعدوى » السّحري هذا في الشعر قول مجنون بني عامر (99) .

« تكادُ يدي تندى إذا ما لمستُها
وينبتُ في أطرافها الورقُ ٱلخُضْرُ »

---

(98) ـ محمود حسن أبو ناجي : « الرثاء في الشعر العربي » . ط 3 . مكتبة دار التراث . المدينة المنورة . 1984 . ص 64 .

(99) « الأغاني » : 57/II .

وقول بشّار بن برد (100) :

«لمسْتُ بكفّي كفَّهُ أبتغي الغِنى ولم أَدْرِ أنَّ الجُودَ من كفّه يُعدي . . . »

وقول عمارة آليمني (101) :

« ملِكٌ إذا عاينتُ نُورَ جبينه
فارقتُه وآلنُّور فوق جبيني »
« وإذا لثمْتُ يمينه وخرجتُ من
أبوابه لثم الملوكُ يميني . . . »

والكلام الشعري كلام موزون موقّع خاضع لتوزيع موسيقى محدَّد ، وكذلك الكلام السحري ـ وشتى صنوف الخطاب الوجدي الانفعالي التأثيري كخطاب الكهنة والعرافين والمنجمين وأصحاب الكرامات والمعزّمين والأنبياء والمتنبّئين ـ فالوزن خصيصة مشتركة بين الخطاب الشعري والخطاب السحري ، غير أنّه شعرٌ عند الشاعر وسجعٌ عند السّاحر (وغيره) . وفي كتب تاريخ الأدب العربي أنّ الشّعر قد يكون متولّدًا إمّا عن الرّجز المتولّد بدوره عن السّجع ، أو عن السّجع مباشرة ، فهو ربما كان امتدادًا للطّابع السّحري للسّجع علمًا بأنّ « أنشَدَ » تعني رفع صوته بالشّعر ، وأنّ « أنشَدَ بِهِ » تعني هجاه (102) . ثم إن النّغم عمومًا يقوّي طابع الكلمة السّحري ويدعم سلطانها الاجتماعي ، وقد كان الغناء أيضا منظورًا اليه نظرة عجائبيّة مرتبطة بالجنّ ، ووقفت منه السّنة موقفها من الشّعر ، وكان الشّعر عند العرب ، كرُقى السّحرة ـ إنشادًا ؛ ومن المعلوم أنّ للانشاد أثرًا في إحداث الظواهر النفسيّة وتحرير المشاعر والانفعالات وتحريك البواطن : فالغناء يسهّل ـ في احتفاليّة

(100) « الأغاني » III / 144 .

(101) آبن الخطيب : ص 22 .

(102) ـ « لسان العرب » . IV/4422 ..

السّحر والشّعر والاحتفالات الرّوحيّة عامّة ـ آنفراج العقد وزوال الحُجب والكوابيس ، ويطلق ما كُبت . . . فالمشترك بين السّحر والشعر هو هذا الأثر العجيب الذي يمارسه الخطاب الشفاهي المنغّم والذي يسهم في جعل البيان سحرا . ولعلّ أهمية الوزن ـ في هذا الصّدد ـ تأتي من أنه « طريقة لفرض الصّورة صوتيّا على الانتباه الذي قد ينهمك ، دون الوزن ، في معاني الألفاظ نفسها . وهذا يخلق تشتيتا للفكر قد يكون وحده كافيا لتحويل التلقّي الى تجربة ، فيصبح المفعول الصّوتي قرينةً من حول العمل الدّلالي ، إلاّ أن له تأثيرا غريبا في هذا العمل من الهامّ التأمل فيه » (103). فالوزن يفعل في عمل الشاعر والساحر ما يفعله في متلقّي السّحر والشعر : يفعل في لغة هذا ولغة ذاك ما يجعل المعنى شائعا غامضا ملتبسا عجيبا ، وهو يفعل في متلقّي هذا وذاك ما يجعله ينخدع أو ينجذب دون ـ أو قبل ـ أن يدرك فحوى ما يقال تمام الإدراك لأن الوزن النّظيم قد خدعه ، فينفعل أكثر مما يفهم . وبهذه الطريقة يمارس كلٌّ من السّحر والشعر العظيم تأثيره العجيب في سامعه : فالسّامع يتبع خيط الكلام الموقّع ، قُدُما ، فيأخذه الكلام أخذًا لا سيما في أحوال الإنشاد الاولى حيث كانت الأشعار تُلقى مشافهة . وقد أفادتنا بعض البحوث الحديثة التي تناولت أشعار بعض القبائلِ الافريقية بأنّ فنّ القول في هذه القبائل ـ التي تستمر فيها البدائية وتُعايِش البداوة ـ ليس غرضا في ذاته : فالشعر نداء سحري يصوغ المطالب الجماعية التي يتقدم بها الانسان الى الأشياء ، ويثيرها فتظهر وتكون وتنبجس بفعل الكلمة ، والجملة الشّعريّةُ تُلفظ في صيغة الأمر ، والشاعر يتحكّم في الزّمن ويتحدّث عن المستقبل بصيغة الماضي . . . وما يلفت انتباه الباحث ، في هذا المجال ، هو الألفاظ في كثافتها الأونطولوجيّة : فاللّفظ نغم يعكس هندسة الذّات ، وهو في الوقت ذاته تقطيع رمزيّ ومرآة وتسمية وإسهام نظيمٌ في حيويّة الكون (104) . « وصناعة

(103) ـ جون كرورانسوم : مقال : « الشعر كلغة بدائية » : (الاحالة رقم 24) ص 85 .

(104) ـ انظر : Paul Zumthor : «Discours de la poésie orale». Poétique N° 52. Novembre 1982. P. 394.

الشّعر جملة من الاجراءات والاحتياطات هدفها تركيز الانتباه على لفظيّة القصيدة مثلما يركّز السّحر الانتباه على صيغة الطّقس الدّقيقة ، كما أنّ للضرورات الشعريّة ما يوازيها في الاحتفال السّحري (. . .) فالشّعر ـ في حالي الانشاد والكتابة ـ تنظيم للمكان وتوقيع للزّمان (. . .) ولا وجود لشعر « حُرّ » إلا بالقدر الذي يمكن معه أن يوجد سحر بلا طقوس »(105) .

ثمّ إنّ لغة الشّعر ولغة السّحر كلتاهما مجازيّة رامزة . ومعلوم أنّ المجاز عدول عن سنن التّعبير العاديّة يولّد في متقبّل الكلام « آنخداعا » يغالط انتظاره لأنه يُحدث خللا ويمارس خرقا على هذه السّنن فيؤثر بما هو خطاب لأنّه يُربك نظام العلاقات بين الأشياء في ذهن المتلقّي إرباكا يتحوّل بمقتضاه التّعبير الى تأثير : وبهذا يكتسب كلام الشعراء والسّحرة صفة الكثافة التعبيريّة وكثافته هذه تجعله يتفوّق على الكلام العاديّ في القدرة على رصد كثافة العواطف والظّواهر والأشياء ، وتسجيلها ، وإطالة الوقوف عندها : وقد قيل عن الشّعر إنّ من خواصّه أنّه « يطيل الوقوف عند صفات الأشياء التي يذكرها »(106) . واللّغة ، سواء في السّحر أو في الشّعر ، تكفّ عن كونها وسيلة لتصبح غاية ومحلّ عناية ، وهي فيهما جميعا تمارس نفوذها وسلطتها : فعمليّة الكلام والتسمية تتحول إلى ممارسة نفوذ على الأشياء والأشخاص . « ولغة الشّعر ليست لغة تعبير بقدر ما هي لغة خلق ، وليس الشّاعر الشّخص الذي لديه شيء ليعبّر عنه فحسب ، بل هو ، إلى ذلك ، الشخص الذي يخلق أشياءه بطريقة جديدة »(107) ، كما أنّ التّخييل والحدس التّخييلي في الشّعر ـ وهو عند بعضهم رؤية الغيب أو القوّة الرؤياويّة التي تستشفّ ما وراء الواقع فيها تحتضنه ـ « حركة تتجاوز التصوّرات العقليّة والأفكار المجرّدة المنطقية وتتغلغل في تيّار الحياة ودفعته الخالقة (. . .) فتصبح الطبيعة كائنا ليّنا طيّا يسمع ويستجيب . . . »(108) اللّغة تنتظم في الشّعر آنتظامًا يسحر ويفتن ويخادع :

---

(105) ـ J. A Rony PP : 115 ـ 116.

(106) ـ ماكس أنستمن : (الاحالة رقم 24) . ص 48 .

(107) ـ أدونيس : (الاحالة رقم 73) . ص ص : 126 ـ 127 .

(108) ـ نفسه : ص ص : 138 ـ 139 .

« ساحر نظمٍ سِحرَ البَياضِ من الألوان
سـابـيـه ، خـبّـه ، خَـدِعـهْ »(109)

وهو انتظام تشكّله الحالة الوجديّة والرّؤيا الشعرية والعمل الشعري : هذا رأي بعض كبار الشعراء في الشّعر : إنّه يسحر بما هو آنتظام معجز عجيب للكلام ، وهو يسحر أيضا بما هو فعاليّة وتأثير :

«ومازلتُ بالأشعار من كل جانبٍ أُلِيّنُها ، والشّعرُ من عُقَدِ السّحر
«إلى أن أجابتْ للوصال وأقبلتْ على غير ميعادٍ إليّ مع العصر»(110)

ولعلّ هذا الكلام أن يوجّهنا أكثر الى التقاطع الأونطولوجي بين السّحر والشّعر : فالعلاقة لم تعد تاريخيّة ، بل باتت كامنة في طبيعة العملين . ولئن غيّر الدّافع السّحري ـ للشّعر ـ آتجاهه فأصبح اليوم يقصد الخيّاليّ لا الحسيّ ، والجماليّ لا النّفعيّ ، فانّه يبقى ، في نظرنا ، العنصر الأساسي في الخلق الشّعري الأصيل المطبوع « فالحضارة لم تبدّد خيال السّحر إلاّ لتمتدح ـ في الفنّ ـ سحر الخيال (. . .) والعمل الشّعريّ ذاته ذو جوهر سحريّ ، والكون الشعري سحرٌ في الخيال »(111) : الشّعر يصغّر من حجم الدّنيا ويضيق من سعتها فتبدو لدى الشاعر خيمة :

«هوى جبل الدّنيا الـمَنيع وغيثُها الـ مَريع وحـاميها الكَميُّ المشيَّعُ
وقد كانت الدّنيا بـه مطمئـنّـة فقد جعلتْ أوتادُها تتقلّع»(112)

والشّعر يغيّر معادلات الزّمان :

«أنت الذي تُنزل الأيّامَ منزلَها وتنقل الدّهر من حالٍ إلى حالِ»(113)

ويقيم دنيا داخل الدّنيا ويغيّر معادلات المكان :

---

(109) ـ أبو تمام : الديوان . تح محمد عبده عزام . طبعة دار المعارف . 1951 . II/349 .
(110) ـ أبو نواس : ديوانه . ص 264 .
(111) ـ J. A. Rony : 111 ـ 112 .
(112) ـ علي بن جبلة . تح حسين عطوان . ط 3 . دار المعارف . 1982 : ص ص : 82 ـ 83 .
(113) ـ نفسه . ص : 95 .

«سوّدت ما بين السماء وناظري   وغسلت من عينيّ كل سوادِ
ضاقت عليّ الأرض بعدك كلها   وتركت أصيقها عليّ بلادي»(114)

والشعر يشوّش عمل الحواسّ فيخلق للصوت لونا ويجعل المسموع مرئيا :

«وكأنّ رجع حديثها   قطعُ الرّياض كُسين زهرا»(115)

ويلبس الأشياء بعضها ببعض فيجعل البياض سوادا والسّواد بياضا :

«لبس الثلوج بها عليّ مسالكي   فكأنّها ببياضها سوداء»(116)

ويحرّك الجوامد وينقل ما لا يُنقل ويعقد أواصر ووشائج بين أكثر الكائنات تباعدا فإذا هي به حميمة :

«فلم أرَ قبلي مَنْ مشى البحرُ نحوه   ولا رجلاً قامتْ تُعانقه ٱلأُسْدُ»(117)

ويجعل الأشياء تتناسخ وتتجاذب ويصيّر الباهت من الكائنات مُشِعًّا مُبهرًا فإذا هو المعجزة :

«لو حلّ خاطرهُ في مُقْعَدٍ لَمشى   أو جاهلٍ لَصحا أو أخرسٍ خَطَبا
إذا بدا حَجبتْ عينيك هيبتُهُ   وليس يحجبه سِترٌ إذا آحتجبَا»(118)

وهو يمسخ ـ بالكلام ـ قويمَ الخلق ، ويمتح من آبار المجهول ويسبر خفايا الأجرام ويبدّل الخلق تبديلا :

«سلبتِ عظامي لحمها فتركتِها   عَوارِيَ في أجلادها تتكسَّرُ
«وأخليْتِ منها مُخَّها فتركتها   أنا بيبَ في أجوافها الرّيحُ تصفرُ»(119)

(114) ـ الشريف الرضي . ديوانه ط . درا صادر . I/ 381 .
(115) ـ بشار ـ الديوان . تح الطاهر ابن عاشور . 88/I .
(116) ـ المتبني . الديوان . تح البرقوقي . 147/I .
(117) ـ نفسه 97/II .
(118) ـ نفسه . 240/I .
(119) ـ بشار . الديوان . تح بدر الدين العلوي . دار الثقافة . بيروت . 1963 . ص 114 .

والشّعر يُغيِّر نواميس الأشياء وينسخ قوانين الطبيعة ويسفه اتساق المنطق :

«وممن عجب أنّ السّيوف لديهمْ تحيضُ دماءً ، والسّيوف ذكورُ
وأعجبُ من ذا أنّها بأكفّهمْ تأجّجُ نارًا ، والأكفّ بحورُ»(120)

والشّعر إخبار مخلوط عن الأشياء يفتن النّاس باستخدام قليل ممّا يعرفون وكثير ممّا لا يعرف الاّ الشّعراء :

«سألتُ النّدى : هلْ أنت حرٌّ ؟ فقال : لا ولكنّني عبـدٌ ليحيى بن خـالـدِ
«فقلت : شراءً ؟ قال : لا بلْ وراثةً تـوارثني عن والدٍ بعد والـدِ»(121)

وهو إخبار بالغيب من آمرىء يخرج منه إلى الشّهادة ويُلقي بين العالمين جسرا :

«رأيتُ ذوي الحاجاتِ من كلّ جانبٍ يقـولون لي : أين المـوفّق قاعـدُ ؟
«فقلتُ لهم : فـوق الـمَجَرَّةِ دارُه ولكنّني فـارقتُـه وهـو صـاعـدُ»(122)

وهو جوهر زئبقيّ حربائيّ يخلب حتّى نفسه ويفتن شكله ، ويهرب من مولاه ، وهو مفعول يفعل ومولود يلد :

«ومـا قلتُ من شعر تكـاد بيوتـه إذا كُتِبَتْ يبيضُّ من نورها آلحبرُ
وما أنا وحدي قلتُ ذا الشّعَر كلَّهُ ولكنْ لشعرِي فيك من نفسه شعرُ»(123)

وهو ، إذ يستقلّ ، يصبح ـ فوق هذا كلّه ـ قوّة تفيض على المسافات والأبعاد وتخترق الجماد :

---

(120) ـ القاضي الجليس السعدي : ابن الخطيب . ص : 16 .
(121) ـ أورد البيتين ابن الخطيب ـ في المرجع السابق ص 19 ـ غير منسوبيْن .
(122) ـ محمد بن علي النوري : ابن الخطيب . ص : 19 .
(123) ـ المتنبي : الديوان II/ ص ص : 262 ـ 263 .

«ولكنّه طال الـطريقُ ولم أزلْ أُفتّشُ عن هذا الكلام وَيُنْهَبُ
فشرّقَ حتّى ليس للشرق مشرقٌ وغرّبَ حتّى ليس للغرب مغربُ
إذا قلتُه لم يمتنعْ من وصوله جِدارٌ مُعَلًّى أو خباءٌ مطنّبُ» (124)

ولقد تمكّن آلجرجاني ـ لأنه رجل البلاغة الوحيد ، فيما نعلم ، الذي تجاوز قشرة الشعر ونفذ إلى صميم الممارسة الشعرية ، بَلْهَ لأنه كان أكثر من بلاغيٍّ ـ أنْ يلتقط اللّحظات العميقة النّادرة الكثيفة الّتي تذوب فيها الحدود وتتلاشى الحواجز بين العمل الشّعري والعمل السّحريّ ، ويتقاطع أثناءها الإيهام الشّعري والإيهام آلسّحريّ ، فتكشّف على أنّ الشعر يعمل عمل السّحر في تأليف المتباينين حتّى « يختصر لك ما بين المشرق والمغرب وما بين الـمُشئِم والـمُعرِق ، ويُريك للمعاني الممثّلة بالأوهام شَبَهًا في الأشخاص الماثلة والأشباح القائمة ، ويُريك الحياة في الجماد ، ويجعل الشيء كالمقلوب الى حقيقة ضدّه ، ويفعل من قلب الجواهر وتبديل الطبائع ما ترى به الكيمياءَ وقد صَحّت » (125). . . وعلى هذا تَمثّل بقول أبي تمام :

« غُرّةُ بُهمَةٌ أَلاَ إنّمَا كُنْـــتُ أَغرَّ أَيّامَ كُنْتُ بَهِيمَا »

والملاحظ أنّ قول الجرجاني عن الشّعر إنّه يجعل آلشيءَ كالمقلوب الى حقيقة ضدّه ، وإنّه يقلب الجواهر ، ينطبق تمام الانطباق على السّحر لأنّ السّحر في جوهره تحويلٌ وقلْبٌ يغيّر الأشياء والطبائع ويصرفها عن حقائقها إلى غيرها ويُحوّل الكلامَ إلى أشياء وكائنات وتجربةَ إلْقاءِ الكلام وتلقّيه إلى فعْل وآنفعال تنفصل به حالةٌ ما عن العالم لتتحوّل هي نفسها إلى عالم مستقلّ مُثير عجيب أهمُّ سماته الانخلاعُ عن العاديّ واليوميّ والمعقول وآلمحدود عن طريق الانجذاب والخلب .

هذه التجربة ذاتها تحصل للإنسان إذْ يُمارس عليه الشعرُ العظيم فِعْلَهُ ويأخذه إلى عالمه : إنّ الذي يسمع شعرًا ، أو يقرؤه ، لا يبقى محايدًا منغلقًا

---

(124) ـ نفسه : 312/I .

(125) ـ راجع : « اسرار البلاغة » . ط 3 ـ دار المسيرة . بيروت . 1983 . ص ص : 118 و317 .

على نفسه يعيش مع أفكار وعواطف ، وإنّما يدخل عالما موضوعيًّا محسوسا تجذبه كائنات وأشياء تُكَوِّن عن طريق التّداعي كُلًّا حيًّا يسعى ويتحرّك ، والألفاظ هي الأشياء وهي بصدد الولادة :

«وداعٍ دعا إذ نحن بآلخَيْف من مِنًى فهيّج أحزانَ الفؤاد وما يدري
دعا بآسم ليلى غيرَها فكأنّما أطار بليلى طائرًا كان في صدري»(126)

إنّ الشّعرَ هنا يُطلق طيران الطّائر كَيَدٍ تنفتح ، والقلب يرسل طيران الطّائر كشجرة تُرمى في سكون الظّهيرة بحجر. وهو لا يعني أنّ طائرًا يُطار ، فهذا يكفي بسيط المنثور لأدائه ، وإنّما هو يُطير الطائرَ فعْلا ويزجره « حقيقةً » . ولسنا في أكيد حاجة الى تخيّل الحدث فهو ماثل حاضر يكفي أن نغمض أعيننا لنراه ! « إنّ الخطابَ الشّعري ـ كآلخطاب السّحري ـ له نسق الحياة لا نسق المنطق . وإذا كان اللفظ في الشّعر هو الشّيء فإنّ الأساليب البلاغيّة يجب آعتبارها في معانيها الحرفيّة إذ أنّ الصّور البلاغيّة منطق عقلانيّ خارجيّ يُبعدنا عن طراوة الشّعر الأولى »(127) . فالقول المنسوب الى كثير عزّة :

«ولـمّا قضيْنا من مِنى كلّ حاجةٍ ومسّحَ بالأركان مَنْ هو ماسحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالتْ بأعناق الـمَطيِّ الأباطحُ»(128)

يخلق كونًا حيًّا ونهرًا « حقيقيًّا » يسيل بأعناق المطايا ؛ فإذا أخذناه غير هذا المأخذ ضللنا وسقطنا في آلنّثر . وإنّ هذا الازدواج بين الأباطح ـ مسايِل الماء الواقعية ـ وبيْن أعناق المطايا يشبه الازدواج الأُسطوري الذي يزدهر في السّحر ويكثر في مِثْل قولهم : « أمطرت السّماءُ ضفادعَ ، أو ثعابين » : فهذه ، بعبارة أخرى ، مظاهر خَلْقٍ أو تشويه خلق سحريّة ـ طبيعيّة ؛ ولعلّ

(126) ـ المجنون : « الاغاني » . II/ 21 .

(127) ـ J. A. Rony PP. : 112 ـ 113 .

(128) ـ ابن قتيبة : « الشعر والشعراء » . ص 66 .

دور الصورة هنا ليس أنْ نفهم بعض خصائص الشيء أو المعنى المرموز إليه بسرعة ودقّة وبساطة ـ كما يعتقد العقلانيون ـ بل أن نُحدث بينه وبين قرينه مشاركة تامّة :

« فعينـاكَ عينـاهـا وجيـدكَ جيـدُهـا
ولكنَّ عـظمَ السّاقِ منـكَ دقيقُ » (129)

إنّ صحّة التشبيه هنا ودقّته أمر لا يلفت إلاّ آنتباه النّاقد ، أمّا الشاعر فعنده أنّ عين الظّبي عين حبيبته وأنّ جيده جيدها . . . أَلَسْنا هنا في خضّم العالم السّحري حيث تتجاذب ـ في وحدة كثيفة عميقةٍ ـ أكثرُ الأشياء تباعدًا في التّفكير المنطقيّ ؟(130) .

« وآنبحّتِ التّربةُ العجفاءُ ـ من عطش ـ
عن أشـدُقٍ فـاغـراتٍ تنبحُ السُّحُبـا
ألرِّيحُ ؟ لا ، ليست الرّيحُ التي ركضتْ
بيضـاءَ سـوداءَ رقـطاءَ القفـا عجبَـا
تلك الـزّراقاتُ في آلسّهـل العقيم لها
مرعى روى من سرابٍ يُنبتُ آلسَّغَبَا . . .»(131)

لعلّنا تبيّنّا ـ من خلال هذه النّظرة العجلى ـ أنَّ بينْ الشّعر والسّحر أواصرَ متينة سطحُها جماليّ وعمقها تاريخي وأنطولوجيّ . وقد توسّلنا إلى إيضاحها بتقليب اللّفظينْ في اللّغة أوّلا ، ثمّ بتفحّص نقاط اللّقاء البارزة بينْ المجالينْ والـمُمارستين . وقد بدتْ لنا هذه النّقاط في مستويات عدّة منها منابع

(129) ـ المجنون : « الاغاني » . 67/II .

(130) ـ راجع J. A. Rony P 114(الفصل المتعلّق بالفنّ والسّحر) .

(131) ـ بدر شاكر السّيّاب : « أنشودة المطر » . دار مكتبة الحياة . بيروت . 1969 ص ص : 46 ـ 47 .

الموهبة ومصادر الإلهام ومنها الاستعداد والتّهيُّؤ والوسائل والإجراء والغايات والأثر . . . وحاولنا أنْ نستجلي ما علِقَ بالذي وصلَنا من الشّعر القديم من آثار الطقوس السّحريّة المتوسّلة بالشّعر أوْ ممّا يكشف عن ماضي العلاقة بينْ الظّاهرتينْ والنّشاطينْ : وهذا هو الوجه التّاريخي من العلاقة ، أمّا وجهها الأنطولوجيّ ـ وهو الأهم ـ فيخترق الزّمان لأنّه كامن في كلّ شعر حقّ . . . على أنّ لنا ، في هذه المسألة فضل قول نحن قائلوه .

الأعـراب في القـرآن

المختار كريم

خص القرآن الأعراب بالذكر الصريح (1) وسجّل موقفا واضحا منهم وفي ذلك جانب كبير من طرافة الاسلام مّما يبرّر النظر في هذا الموقف ، بالبحث عمّن هم الأعراب المقصودون في القرآن وعن تفاصيل هذا الموقف ودواعيه القريبة والبعيدة . ذلك أنّ الاسلام ، أخا الديانتين التوحيديتين وخاتم الديانات السماوية ، يتميّز عنها - فيما يتميّز - في هذه النقطة . فقد نشأت هذه الديانات في سلالة واحدة وفي منطقة واحدة وفي مجتمعات متقاربة في العقلية والى حدّ ما في نمط الحياة (رعوية تجارية) .

فابراهيم جد هذه السلالة كان يعيش حياة رعوية بدوية مرتاحا لها (2) ، ويوسف وقد نشأ في مجتمع حضري يحتقر الرعاة (3) يستقبل أهله

---

1) ذكر لفظ « الأعراب » عشر مرات في القرآن .

2) انظر قصة ابراهيم حسب رواية
The Holy Bible, new international Verion; New York International Bible Sociéty, pp 12-27.

3) نفس المصدر ص 57 يقول يوسف لإخوته :
« Then you will be allowed to settle in the region of Goshen, for all shepherds are detestable to the Egyptians »

البدويين في مصر ولا يغير نمط عيشهم (4) وموسى بعده يعيش حياة الخيام أيضا (5) . أما المسيح فرغم وجوده في مجتمع متحضر فإنه يركن الى الخلوة في الصحراء ويتعاطف مع الرعاة بل ويقاوم نمط العيش في المدينة القائم على الربا والاكتناز (6) .

ومن نواحي هذا العمل أيضا هو أنّ موقف الأعراب لم يحظ حسب علمنا بالنقد المعمق إلا ما جاء من ملاحظات وتعليقات عند تفسير الآيات التي ذكر فيها الأعراب وهي ملاحظات لغوية أو معنوية جزئية لم تتوفر فيها روح التأمل والشمول . وعليه فهي تبعا لذلك ما يمكن أن يعد سيرورة مسترسلة لحياة الأعراب تاريخيا وسياسيا واجتماعيا خلال فترة الإسلام الأولى .

وهذا النقص الذي تشكو منه تفاسير القرآن القديمة لم تتخلص منه حتى التفاسير الحديثة حتى تلك التي تقود أصحابها نزعات سياسية أو دينية من نوع تفسير القرآن الى بلوغ تصور لمجتمع مثالي مثل تفسير المنار للشيخين محمد عبده ورشيد رضا وفي ظلال القرآن للسيد قطب لأنها احتفظت بالسورة وحدة موضوعا ثم تطرح القضايا كل واحدة على حدة . وفي اعتقادنا أن جرد القضايا المثارة في القرآن وتناول كل قضية على حدة ومتابعتها في كل النصوص القرآنية وتغذية هذه المتابعة بأسباب النزول وما حف بها من معطيات تاريخية أو سيرية توفرها كتب السيرة واسناد ذلك بالمبادىء العامة ومنطق الواقع يضفي على هذه النصوص معقولية كبيرة ويسمح بتمييز المواقف الوقتية العرضية من البدئية الجوهرية وتلك هي سبيل هذا العمل في تبين موقف القرآن من الأعراب فالنصوص القرآنية تمثل الهيكل العظمي لهذا الموقف وأسباب النزول والمعطيات التاريخية الحافة به قريبة أو بعيدة كانت بمساعدة التحليل المنطقي تكسوه لحما وتعطيه الملامح الواضحة وبعبارة أخرى يوفر النص القرآني الموقف أساسا وغيره من المعطيات يوفر التحليل .

4) نفس المصدر ص 64 وص 78 وما بعدها .

5) نفس المصدر ابتداء من ص 1087 .

6) نفس المصدر .

وبالإضافة الى النقاط المنهجية المذكورة فاننا سنكون ملتصقين بالآيات المتعلقة بالأعراب وبأسباب نزولها ما دمنا نبحث عن تفاصيل الموقف وأسبابه القريبة أما اذا انتقلنا للبحث عن الأسباب البعيدة المتصلة بأسس الدعوة الاسلامية فاننا سنتحرر نسبيا من هذا الالتزام .

وأما خطوات العمل فهي أربع أولى تخصص لتوضيح مدلول المصطلح في بعده الموضوعي وثانيه لتحديد فترة انشغال القرآن بالأعراب وثالثه لفحص الموقف في تفاصيله وأسبابه تبعا لترتيب النزول الزمني ورابعه للكشف عن العلل البعيدة أو الأسس المتحكمة في موقف القرآن من الأعراب .

٦) في المصطلح :

ما معنى « الأعراب » ؟ ننظر في كتب بعض مفسري المتأخرين فنجد : « الأعراب هي صيغة جمع وليست بجمع للعرب على ما روي عن سيبويه قال العرب هذا الجيل المعروف مطلقا والأعراب سكان البادية منهم . . . وقيل العرب سكان المدن والقرى والأعراب سكان البادية من هذا الجيل أو مواليهم » (7) .

نلاحظ أن صاحب هذا التفسير يشرح لفظ الأعراب من الناحية الصرفية فيقرنها بعرب فكلاهما صيغة جمع ويفصله عنه في المعنى فهو لا يعني الفرق مثلا يدل على ذلك لفظ عرب وأما المستوى الثالث من تعريف الأعراب بعد اللغة والمقارنة المعنوية فهو تعريفة بالإيجاب أي على من يطلق . وجعله يطلق على سكان البادية من بين العرب وفي المستوى الرابع وسعه ليشمل موالي البدو العرب ويبدو أن هذا المعنى نتج عن توسع رقعة « البلاد العربية » بعد مجيء الاسلام .

هذا التحديد على ما فيه من جهد لضبط حدود المصطلح يُبقي على بعض الغموض لأنه ينظر الى البادية باعتبارها وحدة . والأمر ليس كذلك . ويذهب صاحب تهذيب اللغة قبله بعشرة قرون الى منهج أقوم في تحديد

---

7) روح المعاني المجلد 4 ج ١١ ص 4 .

المصطلح فأخرجه من اطار المكان « البادية » الى اطار النشاط المعيشيّ حيث سجل : « ورجل أعرابي بالالف اذا كان بدويا صاحب نجعة وانتواء وارتياد للكلإ وتتبع لمساقط الغيث سواء كان من العرب أو مواليهم » (8) وعلى هذا الأساس فليس كل بدوي أعرابيا وان كان كل أعرابي بدويا فالأعراب مجموعة تحتية متميّزة في البدو . وحينئذ فلا البادية ولا البدو شيء متجانس كما يذهب لذلك الألوسي . والعلامة ابن خلدون وان أعرض اعراضا تامّا عن استعمال مصطلح « الأعراب » لأمر سنبينه ، ميّز في مقدمته ضروبا ثلاثة من البداوة أولها جعله لمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح (9) وتتميّز حياة هؤلاء القوم بالاستقرار وثانيهما لمن « كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر » (10) وهم « ظعن في الغالب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم فالتقلب في الأرض أصلح بهم » (11) وثالثها لمن « كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعنا » .

وهكذا فإن مصطلح « الأعراب » يطلق على من كان « معاشه في السائمة » سواء أكانت غنما أم بقرا أو إبلا وأما من كان معاشه في الزراعة فهو بدوي لا غير . وفي القرآن الكريم نجد إشارة تدعم هذا الرأي وهي في قوله تعالى : « يحسبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يأت الأحزاب يودوا لو أنهم بادون في الأعراب يسألون عن أنبائكم » (12) هذه الآية تتحدث عن المتخاذلين في غزوة الأحزاب فهم يودون الفرار الى البادية وعبّرت الآية عن ذلك باسم الفاعل « بادون » وقد أتبعته بجار ومجرور بمعنى الظرف وفي ذلك ما يدلّ هي التدقيق ذلك أن « بادون » تعني دخلوا البادية وهي ظرف أوسع من الظرف الثاني « في الأعراب » والظرف الثاني أضيق من البادية وأوغل فيها لما في الآية

8) تهذيب اللغة مادة ؛ عرب ج 2 وعنه نقل لسان العرب .

9) المقدمة المجلد الأول القسم الأول طبع دار الكتاب اللبناني ص 214 .

10) نفس المصدر س 215 .

11) نفس المصدر .

12) سورة الأحزاب الآية 20 .

وفي سورة الأحزاب عموما من شدة خوف « المعوقين » المتخاذلين ورغبتهم في الفرار أبعد ما يكون عن مكان الخطر يثرب .

هذه دلالة مصطلح الأعراب من الجهة الموضوعية الاّ أنّ للمصطلح بعدا حضاريا نفسيا ذاتيا ينبغي في رأينا أن يعالج في موقف القرآن منهم .

2) متى انشغل القرآن بالأعراب ؟

لا تتجاوز الفترة التي تحدث فيها القرآن عن الأعراب أربع سنوات ونسبتها لا تتجاوز خمس مدة الوحي وهي الى جانب قصرها جاءت متأخرة اذ لم يلتفت اليهم الاّ بعد تسع عشرة سنة من بداية الوحي (13) فهل يعني هذا أن الإسلام لم ينتبه لوجودهم الا بعد هذه المدة ؟

تورد كتب السيرة والتاريخ أخبارا مبكّرة في التاريخ الاسلامي تعود الى السنة الأولى من الهجرة تدلّ على أن الرسول ربط صلات مع البدو المتحركين حول المدينة ومكّة لعزل قريش من جهة ولحماية المدينة من جهة أخرى . هذا هو المبدأ الأساسي لسياسة الرسول بعد الهجرة مباشرة وحتى أثناءها (14) ففي السنة الأولى عقد اتفاقا مع بعض شيوخ بني ضمرة (15) ثم تلاه اتفاق بينه وبين بني غفار سماه السهيلي بالمداجة (16) وآخر مع خزاعة وقد أسلم بعضها (17) وثالث مع أسلم « لمن آمن منهم وأقام الصلاة » (18) وكتب عهودا أخرى مع فروع من جهينة (19) .

13) أول مرة يتناول الأعراب عن قصد في سورة الفتح وقد نزلت سنة ست للهجرة) .

14) انظر د . عون شريف قاسم ، نشأة الدولة الاسلامية ، الوثيقة رقم 4 ص 289 .

15) نفس المصدر الوثيقة رقم 2 ص 293 .

16) نفس المصدر الوثيقة رقم 5 ص 293 .

17) نفس المصدر الوثيقة رقم 3 ص 290 .

18) نفس المصدر الوثيقة رقم 4 ص 292 .

19) نفس المصدر الوثائق رقم 6 ، 7 ، 8 .

والى جانب هذه العلاقات السياسية أساسا كان الرسول يرسل معلمين لنشر الدعوة حيثما استطاع وكان يسعى لاقناع رؤوس القبائل البدوية الوافدة عليه بأسس الاسلام وقد ذكرت كتب السيرة والتفاسير بعثتين الى هذه القبائل البدوية كان مآلهما الفشل اذ قتل فيهما كل المعلمين عدا واحدا (20) .

كما نجد لعلاقات المسلمين الأول بالقبائل البدوية وجها ثالثا تمثل فيما يمكن أن نطلق عليه مصطلح المناوشات العسكرية أو الوقائع البيضاء وخلاصتها أن الرسول كان يخرج في جيشه الأول لمواجهة مجموعة بدوية ما لكنّه عندما يحل بالمكان لا يجد لها أثرا مّما جعله ييأس من هذا الأسلوب ويقلع عنه بعد أن خبر أمره (21) .

ومجمل القول أنّه كانت للرسول والمسلمين الأول صلات مبكرة متنوعة بالأعراب المقيمين حول المدينة وحول مكّة وعلى ساحل البحر الأحمر وهي على تنوعها تجتمع كلها في اطار واحد هو البحث عن المحايدة إن لم يوجد الى المناصرة سبيل . ولكن رغم هذا لم يرد ذكرهم في النص المقدس الا في السنة الخامسة بعد الهجرة . ومن الطريف أن يكون ذكرهم لأول مرة عرضيا (22) فبعد أن احتلوا موقعا هامّا في سياسة الرسول فأدوا وظائف وأخلوا (من وجهة نظر المسلمين) بأخرى يسجل اسمهم في النص المقدس وان عرضا وكأن ذلك مؤشر على بداية مرحلة جديدة في التعامل معهم إذ من هذا التاريخ ما ذكر الأعراب قط الا عن قصد .

ففي السنة السادسة يخصص لهم القرآن ست آيات من سورة الفتح ثم بعد سكوت دام ثلاث سنوات يذكرون مرة ثانية اذ تخصص لهم سورة التوبة حيزا هاما بلغ سبع عشر آية من جملة 129 آية . فاذا ما قدرنا كثرة القضايا

---

20) انظر سيرة بن هشام القسم II ج II وIII وIV ص 169 وما يليها وص 183 وما يليها

21) انظر سيرة بن هشام القسم II ج III وIV ص 280 .

22) سورة الأحزاب الآية 20 .

المثارة (24) تبينا أهمية موضوع الأعراب في القرآن خصوصا أنهم يذكرون في نفس السنة مرة أخرى في الآيات الخمس الأخيرة من سورة الحجرات . فما هو موقف القرآن منهم ؟

3) موقف القرآن من الأعراب :

3 ـ 1) في المصطلح :

استعمل القرآن في كل الآيات المذكورة بصفة متواصلة مصطلح « الأعراب » ولما كان القرآن عربيا مبينا (25) ولما كان السر في ذلك مخاطبة العرب بلغتهم (26) وفي ذلك يتفق كل الدارسين فانه من البديهي أن يكون هذا المصطلح متداولا بين كل الناس أو بعضهم على أقل تقدير .

ولكن الناظر ينظر في ما دوّن من الشعر الجاهلي وهو ديوان العرب بحثا عن هذا اللفظ فلا يجد له أثرا في حين أنه استعمل عشر مرات في القرآن فيتساءل عن سر ذلك . فهل يعني هذا أن أهل اللغة الأصليين هؤلاء الذين يبعث اليهم أهل المدر أحداثهم ليتعلموا اللسان العربي يجهلونه وهل أن اللفظ من الدخيل ؟

ننظر في المعاجم فنعرف أن اللفظ عربي الأصل كما نجد إشارة في « تهذيب اللغة » نقلها عنه لسان العرب تفك هذا الغموض وهي : « والأعرابي إذا قيل له : يا عربي فرح بذلك وهشّ له والعربي إذا قيل له يا أعرابيٌّ غضب له » (27) فنفهم من هذا أن للمصطلح وجهين وجها موضوعيا وقد حددناه و وجها ذاتيا حضاريا ملازما للأول بل يغلب عليه يصور موقف العرب المستقرين من الرحّل وهو موقف يحمل في طياته احتقارا لهذه الطائفة

---

24) منها وضع حد لعهود المشركين والدعوة لحربهم ولحرب أهل الكتاب والتحريض على ذلك وذكر المتخاذلين في غزوة تبوك بتفصيل .

25) الآية الثانية من سورة يوسف .

26) قال تعالى : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم . . . » ابراهيم الآية 4 .

27) انظر تهذيب اللغة ولسان العرب في مادة عرب .

من العرب ويصور تعالي الحضري على البدوي عموما وهو يؤشر من وراء ذلك سعي المدينة العربية ـ على صغرها ـ للهيمنة الروحية العقائدية والاقتصادية السياسية على ريفها رغم اتساعه . ومما يزيد هذا البعد تأكيدا ويرجعه الى فترة مبكرة في التاريخ العربي ما نقل من خبر الحليس الكناني أثناء أحداث صلح الحديبيّة . فقد مال الى ترك الرسول يدخل الكعبة معتمرا وخالف في ذلك رأي القريشيين فقالوا له : « اجلس فانما أنت أعرابي لا علم لك » فهيجه هذا الرد أيما تهييج حتى أنه هددهم باثارة الأحابيش عليهم وكان زعيمهم إن لم يسترضوه بطلب امهالهم (28) كما نقل عن الرسول ـ وهوالحضري ـ نفوره من طباع البدو (29) حتى أنه كان لا يريد هداياهم (30) بل إننا نجد في القرآن أن الله لم يبعث نبيا الا من قرية (31) فهو ينزه رسالته عن أن يحملها بدوي .

وعلى أساس هذه الملاحظات يمكن أن ننتهي الى استنتاجين :

أولهما أن القرآن لم يبتدع هذا المصطلح ولا أدخله للعربية وإنما وجده متداولا بين العرب الحضريين فتبناه ودعّم وجوده وعمق دلالاته الحضارية الذاتية بالاستعمال .

وثانيهما أن استعمال القرآن لمصطلح « الأعراب » محمل بموقف ناشىء في الحضر تجاه هذه الطائفة وعلى هذا الأساس فأول ملامحَ لِمَوْقِفِ القرآن من

28) سيرة ابن هشام القسم II ج II و III ص 312 .

29) قال حديث مسلم : « حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وأبوه كريب قالا حدثنا أبو أسامة وابن نمير ، عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت : قدم أناس من الأعراب على رسول الله (ص) فقالَ أتقبلون صبيانكم ؟ قالوا نعم : قالوا لكنا والله ما نقبل فقال رسول الله (ص) « وما أملك ان كان الله نزع منكم الرحمة ؟ » (انظر ابن كثير مختصر تفسير ابن كثير ج 2 ص 165) .

30) أهدى أعرابي هدية للرسول فرد عليه أضعافها وقال : « لقد هممت الاّ أقبل هدية إلاّ من قرشي أو ثقفي أو انصاري أو دوسي » وهؤلاء كلهم يسكنون المدن : مكة والطائف والمدينة واليمن . و[illegible] الرسول قوله : « من سكن البادية جفا » (انظر ابن كثير . مختصر تفسير ابن كثيرج 2 ص [illegible]

(31) [illegible] قبلك إلاّ رجالا توحي اليهم من أهل القرى » سورة يوسف الآية 109 .

الأعراب كامنةٌ في المصطلح ذاته اذ المصطلح ذاته موقف (32) وهو موقف حضاري ذاتي نفسي تبناه القرآن بتبنيه للمصطلح غير أنه أدخل عليه تعديلا هاما يحتاج الى توضيح .

تبينّا أن لفظ الأعراب كان معروفا متداولا وأنه كان يعبّر عن تعالي الحضريين وقريشا خاصة عن الأعراب المترحلين واستعمل القرآن نفس اللفظ ولكنه يتضح بَعْدَ النظر أنه أدخل عليه تغييرا هاما فإذا كان لفظ الأعراب في ذهن وسط ما قبل الاسلام يستدعي لفظا معادلا مقابلا له وهو الحضري أو القرشي أو اليثربي . . . فإنه بعد مجيء الاسلام وبعد هجرة الرسول وأصحابه نحو المدينة أصبح يستدعي في ذهن المسلم لفظا مقابلا آخر وهو « المهاجرون » . وقد تأسّس هذا البعد الجديد بفضل سياسة الرسول التي كانت تسعى الى قضم سلطان قريش الروحي في الجزيرة العربية باجتذاب الأنصار اليه حتى أنه لا مفر من حالتين فإما أن يكون الفرد من المهاجرين في سبيل الله ورسوله (33) أو ممّن يدين بدين قريش وينتمي اليها حتى أن هنالك من لم يهاجر الى المدينة وبقي في باديته ومع ذلك عدّ مهاجرا لمناصرته الدين الجديد (34) غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن القرآن وإن أضاف هذا المعنى الجديد فإنه لم يمح ما في المصطلح من اشارات قديمة . والى جانب هذا المعاني الكامنة في المصطلح ففي الآيات المخصصة للأعراب مواقف مفصلة وأسباب مباشرة وأخرى بعيدة تحتاج الى نظرة أعمق .

---

32) لعل هذا البعد الحضاري المحمل في المصطلح هو الذي جعل ابن خلدون في مقدمته يعرض عن استعماله رغم أنه من الجانب الموضوعي يقصد نفس الجسم الإجتماعي ورغم أن المصطلح الذي اختاره وهو « العرب » يخلط بين الجنس والنشاط المعيشي . ويمكن أن يفسّر هذا الإختيار بأمرين أولهما محاولة ابن خلدون الجادة في جعل عمله منزها عن انفعال العاطفة مؤديا للمقصود فحسب وثانيهما نظرته الخاصة للبداوة عامة فقد انتهى به النظر الى اعتبار أن البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر (انظر موقفه هذا مبسوطا في مقدمته المجلد الأول ، القسم الأول الباب الثاني . الفصول الأربعة الأولى منه ، طبعة دار الكتاب اللبناني 1956) .

33) تكثر في القرآن الآيات التي تفضل المهاجرين على غيرهم وتربط الهجرة بالإيمان الصادق منها : « إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله » 218 ، البقرة .

34) انظر د . عون شريف قاسم ، نشأنة الدولة الاسلامية ، الوثائق رقم 3 ص 290 و (4 أ) و (4 ب) ص 292 .

3 ـ 2) تفاصيل الموقف من الأعراب وأسبابه المباشرة :

يبدو أن موقف القرآن من الأعراب لم يلد مكتملا ولا منفصلا عن ممارسة الرسول والجماعة المسلمة العملية من أجل نشر الدين الجديد وتوسيعه . نشأ هذا الموقف بالتدرج من ردود فعل إسلامية تجاه الأعراب في مناسبات كان فيها لتطور الدعوة الاسلامية صلة بهم .

كانت للرسول والمسلمين تجربتان قاسيتان مع الأعراب قبل أن يذكروا في القرآن تمثلتا في قتل أفراد المجموعتين المرسلتين الى بوادي الجزيرة لتعليم البدو تعاليم الدين الجديد (35) هذه الإساءة البليغة جعلت الرسول يفكّر في الثأر لقتلى « الرجيع » (36) بل أنه حاول ذلك فعلا واستعمل الحيلة ف « أظهر أنه يريد الشام ليصيب من القوم غرة » لكنّه مع ذلك « وجدهم قد حذروا وتمنعوا في رؤوس الجبال » (37) وبعد أن أرهق نفسه وجنوده يعود الى المدينة مستاء من اختياره الثأر سبيلا وقد عبر عن ذلك بقوله : « آيبون تائبون إن شاء الله لربنا حامدون » (37) والتعليل المناسب لتراجع الرسول عن موقف عملي صريح العداء للأعراب هو أنه لا يمكن حسم الخلاف عسكريا دفعة مع جسم متحرك وإن حاول ذلك فإن المستفيد الأول هو رأس الأعداء المفكر قريش لذلك انتقلت المواجهة من عسكرية الى فكرية أداتها الكلمة القرآنية . فإنه ابتداء من سنة ست الى آخر الوحي سيستعمل الرسول عوضا عن السيف سلطان الكلمة المنزلة للتأثير على الأعراب (38) وهو بذلك يعبّر عن موقف منهم ويسعى الى التأثير عليهم فكيف تجلّى ذلك في السور الثلاث التي ذكر فيها الأعراب ؟

---

35) أرسلت المجموعة الأولى سنة 3 للهجرة وهم أصحاب الرجيع والثانية سنة 4 للهجرة وهم أصحاب بئر معونة .

36) موضع .

37) سيرة ابن هشام ج 3 و 4 ص 280 .

38) هذا الإختيار أي التأثير على الأعراب بالكلمة لأن السيف قد لا يجدي معهم هو الذي نظر له ابن خلدون في مقدمته بأن عقد له فصلا في أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة (انظر الفصل السابع) .

3 - 2 - أ) سورة الفتح :

نزلت سورة الفتح [illegible] للهجرة وهي - في نظرنا - نزلت لتقيّم أحداثا [illegible] سبقتها ولذلك فإن فهم [illegible]ها بمعزل عن هذه الأحداث يُغلق ولذلك أيضا توجب [illegible] هذه الأحداث .

تبدأ سلسلة هذه الأحداث برؤيا رآها الرسول (39) وأشاعها بين أصحابه فقد رأى في منامه أنه يدخل الكعبة هو والمسلمون محلّقين رؤوسهم ومقصرين وكانت قريش قد منعتهم من حجها منذ الهجرة ففرح بذلك أصحابه واستبشروا وانتهت بعد مواجهة فيها تطاول كبير على الرسول (40) واحتقار للمسلمين صريح (41) الى توقيع صلح الحديبية وهي قرية على مشارف مكة حيث حبس الرسول والمسلمون المعتمرون وكانوا حوالي سبع مائة رجل (42) .

هذا الصلح لم يُرْضِ الكثير من المسلمين لأنه يرجعهم على أعقابهم خائبين ولأنه يخول لقريش استرجاع أي فرد أسلم منها ولَاذ بالمسلمين دون رضاء وليّه ولكن هناك عنصر نفسي يفوق النتائج المادية التي نصّ عليها الصلح ، تأثيرا . وهذا العنصر النفسي الخطير الخطر على الدعوة الجديدة

---

39) سورة الفتح الآية 27 .

40) أتى عروة بن مسعود الرسول وأنكر عليه فعله وكان كلما كلم الرسول أخذ بلحيته (ص) . انظر سيرة ابن هشام ج الثاني والثالث ص 313 وكذلك في مختصر ابن كثير ج 3 ص 250 واعرض عن الخبر الألوسي في مؤلفه روح المعاني .

41) من أقوال عروة بن مسعود للرسول : « يامحمد أَجَمَعْتَ أو شاب الناس . . . (ومعناه أخلاطهم وأوباشهم أنظر مادة وشب وبها حديث عروة هذا) وفي سيرة ابن هشام ج 493 ص 313 وفي مختصر ابن كثير ج 3 ص 350 .

42) انظر سيرة ابن هشام القسم 2 ج 3 و 4 ص 309 وص 322 وص 399 وأشار الى أن في العدد اختلاف . ومختصر ابن كثير ج 3 ص 343 وروح المعاني المجلد التاسع الجزء 26 ص 107 وذكر أنهم كانوا حوالي الف وأربعمائة رجل .

الناجم عن مجمل الأحداث تمثل في خيبة أمل المسلمين وارتباك صفوفهم (43) بل إنه بلغ حدا تزعزع معه إيمان المجموعة المسلمة بنبيها (44) وبمجرد الفراغ من الصلح كان لا بدّ أن تشرع القيادة في لأم جراح هذه التجربة القاسية فكانت سورة الفتح والجماعة المسلمة في طريقها الى المدينة .

جاءت سورة الفتح حينئذ لتقيّم الأحداث السابقة ولتعالج مضاعفاتها النفسية ولِتَرَى فيها ما لم يَرَ من عاشها من المسلمين حتى الصحابة الأقربون من الرسول ولتفصح عما لو قاله الرسول على لسانه لعسر تقبله . فهي تعارض رأسا الاحساس العام بالهزيمة فتفتتح بقوله تعالى : « إنا فتحنا لك فتحا مبينا » هذه الجملة تقرر الموقف الإجمالي من الأحداث التي سبقتها وهي ، وإن كان الخطاب موجها للرسول ، تمس كل الجماعة المسلمة ولا شك أنها بتقريرها المكعب التأكيد (أنّ + المفعول المطلق + النعت) الى جانب كونها تنزيلا حكيما له مكانة في قلوب المسلمين ترمي الى محو الإحساس بالهزيمة وهي ضمنيا تثبت أن هذا الإحساس كان عاما وعميقا حتى في نفس الرسول اذ لا يحتاج الواضح البين الى تأكيد (45) وذهب بعض المفسرين الى أن التأكيد ورد : « لأن الحكم لعظم شأنه مظنة للإنكار » (46) .

---

43) كان عمر مثلا يريد المناجزة وقد جادل الرسول في ذلك كما ذكر ابن كثير أن الرسول : « قبل الصلح على كره من بعض الصحابة » . بل كاد الأمر أن ينتهي الى عصيان الرسول فقد طلب من المسلمين أن ينحروا ويحلقوا حيث هُمْ وكرر عليهم ذلك ثلاثا « فوالله ما قام منهم رجل » واستشار في ذلك زوجه أم سلمة فنصحته بأن يفعل هو ذلك ولا يكلم أحدا ففعل « فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما » (انظر مختصر ابن كثير ج 3 ص 351) .

44) بالإضافة الى الإشارات الواردة في السورة المعبرة عن أن الشك لاط قلوب المسلمين ذكر ابن كثير ج 3 ص 353 أنه بعد أن أخبر الرسول صحابته بالرؤيا لم يشكّوا في تحقيق ذلك في تلك السنة ولما عادوا خائبين : « وقع في نفس بعض الصحابة (رضي الله عنهم) من ذلك شيء » كما أن عمر خلال العودة سأل الرسول قائلا : « أفلم تكن تخبرنا أنا سنأتي البيت ونطوف به » وكان جواب الرسول أنه لم يحدد لذلك عامهم هذا . وفي روح المعاني أن الذي طرح السؤال رجل من أصحاب الرسول (أنظر روح المعاني المجلد 9 ج 26 ص 85) وفي سيرة ابن هشام ج 392 ص 327 « بعض من كان مع رسول الله » .

45) ذهب بعض المفسرين الى تأويلات بعيدة حتى أن هناك من اعتبرها جملة انشائية (أنظر روح المعاني المجلد 9 ج 26 ص 87) .

46) نفس المصدر ص 85 .

وغاية الآية الأبعد هي أن تعيد للجماعة المسلمة الحماس الذي أخذها بعد الرؤيا وخلال السفر الى مكة وهو شرط ضروري لتخليص الدعوة من هذه النكسة ولتطويرها ولذلك تمضي الآيات السبع الموالية لتعد بالنصر ولتذكر فضل المؤمنين الذين عاشوا المحنة وتؤكد حنو الله عليهم وتعدهم بالجنة وتتوعّد المنافقين والمشركين وتذكّر ببيعة الرضوان (47) وتدعو الى الإلتزام بها ولكن يحدث انقطاع في هذا الإسترسال وينتقل الحديث الى المُخَلَّفين من الأعراب (48) وهذا الإنتقال يؤكد استعجال الحديث عنهم حتى لكأنه اعتراض حبس النفس الأول ، فالحديث عن المبايعين للرسول يشغل الآيات التي تأتي قبل الحديث عن الأعراب وبعده مباشرة فإذا أضفنا الى ذلك ما نقل عن أنس من أن الآيات التي ذَكَرَتْ رضاء الله على المسلمين نزلت بعد أن قرأ الرسول : « ليغفر الله لك من ذنبك ما تقدم وما تأخّر » وَهَنَّأَهُ المسلمون برضاء الله عليه ولكنهم تحيروا في شأنهم وسألوه في ذلك فنزلت : « ليدخل المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار » حتى بلغ فوزا عظيما (49) وبعدها تأتي آيات الأعراب . وفي ضوء هذه المعطيات تتضح أهمية الحديث عن المخلفين من الأعراب في عملية تقييم ما مضى والبحث عن أفق جديد . فكيف ذلك ؟ ننظر في الآيات المكرسة للأعراب فنلاحظ أنها تنقسم الى ثلاثة أقسام متدرجة من الغضب والوعيد الى تقرير حرمانهم من مغانم سينالها من لم يتخلف من المسلمين عن هذه السفرة (50) الى امكانية المصالحة بينهم وبين الجماعة المسلمة وبينهم وبين الاسلام .

---

47) من أحداث قصة الحديبية أن عثمان ابن عفان لما بعثه الرسول رسولا عنه الى قريش احتبسته عندها حتى ظن المسلمون أنهم قتلوه فقال الرسول ( ) « لا نبرح حتى نناجز القوم » ودعا الناس للبيعة من أجل المقاتلة فكانت بيعة الرضوان .

48) اسم أطلق في سورة الفتح على الأعراب الذين دعاهم الرسول الى مصاحبته في عمرته فلم يلبّوا .

49) مختصر ابن كثير ج 3 ص 340 وفي الهامش أخرجه البخاري ومسلم والإمام أحمد .

50) لوحت الآية 15 من سورة الفتح بانطلاق المسلمين الى مغانم ليأخذوها وأولت بفتح خيبر « كما عليه عامة المفسرين » (انظر الألوسي المجلد 9 ج 26 ص 101) .

هذا التدرج يفهم منه أن موقف القرآن من الأعراب في هذه الفترة كان جدليا حركيا فلا هو بالراضي عنهم ولا هو باللافظ لوجودهم ولا هو بالمتخلي عنهم ولا هو بالمستقبل لهم على علاّتهم فكيف نفسّر ذلك ؟

يمكن أن نفسر غضب القرآن عليهم بأنة وان قيّم الأحداث السابقة في جملتها بالإيجاب فإنه يُحَمِّلُهم عبء النكسة النفسية وذلك أنهم لو كانوا مع المسلمين المتوجهين للعمرة لرجحوا الكفة ولتهيّبت قريش «المعتمرين الفاتحين» وليس من شك في أن الرسول كان قبل خروجه من المدينة يقدِّر أن دخول مكة ممكن مهما كانت ردود فعل قريش إن تم الاستعداد الكافي لهذا « الفتح السلمي » وإن خرج معه الأعراب وتذكر الروايات أنه استنفر لهذه السفرة الأعراب فتخلف كثير منهم ففسد التقدير الأول وقد ذهب ابن اسحاق الى هذا التقدير (51) وليس من شك أيضا في أن التحليل العميق يؤيد ما ذهبنا اليه ففي العام السادس من الهجرة يبدو ميزان القوى بين القوتين المتعاديتين الواعيتين بحقائق الصراع (المسلمين من جهة وقريش من جهة ثانية) متقاربا جدا فبعد غزوات قريش الثلاث (بدر وأحد والخندق) وبها ، يظهر أنه لا غالب ولا مغلوب فالمعارك سجال مع ميل طيف لقريش اذا هي التي كانت تبادر بغزو المسلمين في عقر دارهم (المدينة) وبين هاتين القوتين الواعيتين توجد قوة ثالثة هائلة هي الى الحياد أميل وهي قوة الأعراب وموقف الحياد وإن كان أرضى المسلمين في مرحلة ما ، ما عاد يرضيهم لذا أرادت قيادتهم أن يزيدوا قوة وأن يتحولوا من مرحلة الدفاع الى مرحلة الهجوم ولكن ما السبيل الى هذا التحول الحاسم في تطور الدعوة . إنه تحريك هذه القوة المحايدة أساسا . وتحريك هذه القوة هو الأمر الذي تلمح اليه الآية 14 التي قفلت تقريع الأعراب اذ جعلت الغفران ممكنا وهو أيضا الأمر الذي تفصح عنه الآية 15 وفيها تلويح بالغنائم وحرمانهم منها ففتح خيبر يدخل في مكافأة الممتحنين

---

51) أنظر سيرة ابن هشام ج 493 ص 308 .

بأحداث الحديبية (52) من جهة ولكنه من جهة ثانية عقاب لمن لم يكن مع الجماعة في محنتها وحَثٌ له على أن يكون في مستقبل الأحداث ضمنها وتصل الآية 16 الى حد التصريح بحاجة المسلمين والإسلام الى قوة الأعراب العسكرية : « قل ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون » ويربط القرآن بين هذه المشاركة وطاعة الله وبين طاعة الله والأجر وبين عصيانه والعذاب دون أن يوضح أي نوع من الأجر أو العذاب وفي ذلك فتح لباب تأويل السامعين ونعني هنا الأعراب المخلفين . والآية 17 تضبط مقاييس تجنيدهم إذا استعرنا مصطلحا حديثا وهي « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج » .

وقد جسّدت هذه الآيات الست تطور الموقف من الأعراب الذي أشرنا اليه أي التحول من الصراع العسكري المميز لعلاقة المسلمين بهم خصوصا بين سنة أربع وست الى التأثير الفكري السياسي وقد أعطى هذا التوجه الى جانب عوامل أخرى (53) ثماره سريعا وحسبنا أن نشير الى أن عدد المسلمين المشاركين في فتح مكة بعد عامين فقط من صلح الحديبية بلغ عشرة آلاف معظمهم من الأعراب اذ « في كل القبائل عدد وإسلام » (54) .

هذه الآيات مثلت ما يطلق عليه المبدأ العام لتعامل المسلمين مع الأعراب بعد عام ستة للهجرة فهم « أعراب » بما في الكلمة من خزي ما لم يندمجوا مع المسلمين اندماجا وهم « أعراب » ما لم يستعدوا لحمل السلاح لا

---

52) هذا الإختيار يؤكد طبيعة الإسلام الواقعية العملية فالمسلمون هم أيضا في حاجة الى حوافز مادية والاسلام من جهته باعتباره دعوة دينية في جانب ، سياسية في جانب آخر ، محتاج الى تعزيز هيمنته الفعلية باثبات سلطته على الجماعات التي قد تبدو مستقلة .

53) من أهمها تقهقر قريش سنة ست في صلح الحديبية إذ أنها التزمت بالسماح للمسلمين أن يحجوا في عامهم المقبل ويقيموا ثلاثة أيام .

54) من القبائل المشاركة في فتح مكة : أسلم وغفار وجهينة وسليم وبعضهم يقول انها الفت ومزينة والرواة يتفقون على أنها ألفت (انظر سيرة ابن هشام ج 493 ص 400 و 407) .

من أجل « حمية جاهلية » وإنما من أجل الاسلام ضد قوم وصفوا بـ : « أولى بأس » دون أن يحدّد المقصود بالقوم لأنّ القرآن نزل لجميع الناس (55) .

وفحص هذه « الآيات » يجعلنا نعرف الى حد ما جانبية هامة من العقيدة الجديدة وهي أنه لا يكفي كي تكون مسلما أن تؤمن بالله وبالرسول وأن تتعبّد بل ينبغي أن تنضم الى الأمة في ممارسة عملية جماعية من أجل نشر الدعوة (56) .

هذه الآيات ستتدعّم بعد ثلاثة أعوام أي سنة تسع للهجرة بما ورد في سورة التوبة ولذلك ينبغي أن نتوقف عندها بما تحتاجه من توضيح .

3 ـ 3 ـ ب) سورة التوبة :

هذه السورة شبيهة في ظروف نزولها ودواعيه بسورة الفتح فهي تشير إلى مرحلة جديدة من مراحل توسع الدعوة الاسلامية في حياة الرسول .

فبعد أن حفلت السنة الثامنة بعد الهجرة بالمكاسب اذ فتحت مكة وهزمت هوازن وهي من أقوى القبايل العربية وحوصرت الطائف فترة ، يبدو أنه عاد للرسول مطمح ساوره قبل فتح مكة وقد تمثل في مقارعة الروم وقد بعث آنذاك بثلاث آلاف جندي يقودهم زيد بن حارثة يليه جعفر بن عبد المطلب يليهما عبد الله بن رواحة وتعود بقايا هذا الجيش مهزومة وقد قتل قادتها الثلاثة .

نفس هذا المطمح يراوده سنة تسع وقد تضاعفت قوة المسلمين مرات قبل فتح مكة فاستنفر الناس لغزو الروم من جديد وتجهز معه ثلاثون الفا

---

55) راح الشراح في متاهة من التأويلات فبعضهم ذهب الى أنهم ثقيف ومنهم من اعتبرهم بنو حنيفة ومنهم من يقول إنهم أهل فارس وآخرون يرون أنهم الروم وفي المفسرين من يجعلهم فارس والروم معًا بل هناك من ذهب الى أنهم الترك (انظر مختصر ابن كثير ج 3 ص 344 ـ 354) .

56) ما سيأتي في المقال يؤكد هذه الميزة كما يمكننا أن نشير الى أن حرب الردة لم تقع ضد مجموعات رفضت التوحيد وإنما قامت ضد من أنكر الخضوع العملي للسلطة .

فهنالك حوالي عشرين ألفا من المسلمين الذين كانوا قبيل شهور في صف قريش أو في موقف الحياد . وخرج الرسول بهذا الجيش قاصدا الشام حتى بلغ تبوك فـ « أقام بها قريبا من عشرين يوما ثم استخار الله في الرجوع فرجع عامه ذلك لضيق الحال وضعف الناس » (57) وعند عودته نزلت سورة التوبة وفي هذا الأمر وجه شبه مع سورة الفتح كما توجد بينهما أوجه شبه أخرى تمثلت أولا في استعداد الرسول للعمرة استعدادا استنفر فيه الجميع والأعراب من حول المدينة واستعداده لغزوة تبوك باستنفار الجميع والأعراب من حول المدينة أيضا وثانيا في تباطؤ بعض المترددين وجماعات من الأعراب عن مصاحبته في كلتا الحالتين وثالثا في العودة دون انجاز ما استعد من أجله ورابعا نجد في كلتا السورتين نفسا حربيا صريحا وأهم اختلاف بينهما تمثل في حجم الحدث وقد تجلى ذلك في الناحية الكمية ففي حين تحتوي سورة الفتح على 29 آية تحتوي سورة التوبة على 129 آية .

تأتي سورة التوبة حينئذ مثلما أتت سورة الفتح قبلها لتغير الواقع ولتحرك التاريخ بفعل الكلمة المعبرة عن الفكرة والخالقة للفعل في نفس الوقت (58) فكلتاهما تقيم الفائت وتؤسس الجديد . فكيف أدت سورة التوبة هذه المهمة ؟ وما صلتها بالأعراب موضوع البحث ؟

يبدو أن توقف الرسول واحجامه عن مواجهة عسكرية مع الروم ناتج عن تقديره لميزان القوى تماما مثل احجامه عن محاولة دخول مكة عنوة لما اعترضت سبيله قريش وأهم ثغرة في جانب المسلمين عام تسعة تمثلت في أن مجتمع الجزيرة مازال ثنائي القيادة الروحية على الأقل وينجم عن ذلك أن التفتت السياسي مازال كبيرا وليس من الصائب حينئذ أن تخاض حرب في هذه المعطيات وبجماعات صلتها بالدعوة الجديدة مازالت ضعيفة .

57) مختصر ابن كثير ج 2 ص 136 .

58) تلك هي طبيعة الخطاب الديني ونحن نذهب في ذلك مذهب محمد أركون (أنظر كتابه l'Islam: Religion et Société وخصوصا ابتداء من ص 41) . ولكننا نذهب مذهب رجل فذ آخر وان لم ينظر لمثل هذه القراءة وهو المصلح التونسي الطاهر الحداد .

لهذه الأسباب تكرس سورة التوبة الآيات الثماني والعشرين الأولى منها لشرح السياسة الجديدة مع المشركين محللة اياها بتحريض المسلمين على تنفيذ هذه السياسة الى منتهاها . أمهل المشركون أربعة شهور يحاربون بعدها أينما كانوا أو يدخلوا الإسلام وحرموا من الحج بعد عامهم ذاك وخصصت الآيات الموالية الى الآية 37 للدعوة الى محاربة أهل الكتاب وفي هذا الترتيب ترتيب لمهام المسلمين : ينبغي أن ينتصر الإسلام انتصارا كليا ساحقا في الجزيرة وأن يوحّد قواها ويصهرها في قوة واحدة ثم بعد ذلك يمتد الى أهل الكتاب في الشام وهذا الترتيب يعبّر عن تحديد جديد لأولويات الدعوة في مرحلتها تلك : فبعد أن اكتملت العقيدة واكتملت المبادىء المتصلة المؤسسة للمجتمع الجديد وبعد أن ينتشر هذان البعدان في الجزيرة كاملها ينشران خارجها . وهذا التحديد الجديد هو تسطير واضح لمسار الدعوة مستقبلا وهو يختلف عن صفة التحسّس والتجريب التي وسمت الفترة التي قبلها (59) ولكن محاربة المشركين في كامل أرجاء الجزيرة الواسعة ليس أمرا هينا وهو لا يحتاج الى عتاد فحسب ، فهذا أمر لا خلاف فيه وباستطاعة الجيش الاسلامي ان يتجهزه ولكنه يحتاج الى الإذن الالاهي والى تحريض في كلمة قرآنية ولذلك تخللت تشريع حرب المشركين وأهل الكتاب محاجّة أخذت سبلا متعددة (60) ترمي الى اقناع المسلمين بهذه الحرب وتمضي بقية السورة في تقريع المخاذلين في مصاحبة الرسول الى تبوك والتشهير بهم وأشارت الى تأرجح نفوس المؤمنين وعاتبتهم وعاتبت الرسول أيضا حتى أن المسلمين سموها بأسماء معبّرة وهي المنقرة والمبعثر والحافرة والمثيرة والمدمدمة والمخزية والمنكلة والمشردة وكان عمر بن الخطاب كلما ذكر له اسمها « التوبة » قال : « هي الى العذاب أقرب ما أقلعت عن الناس حتى ما كادت تدع منهم أحدا » (61) وكل هذا التوتر الشديد

---

59) حسبنا أن نذكر هنا غزوة مؤتة وبها ثلاثة الاف جندي يدفع بهم على نقص عتادهم لمواجهة جيش الروم .

60) كثرت الأساليب الإنشائية .

61) روح المعاني المجلد الرابع ج 10 ص 40 .

الذي تنطق به آياتها يعتبر دلائل على حاجة المجتمع الجديد لأن توقد جذوته أكثر مما كانت تتقد في سبيل مهام أعسر وأرحب من تلك التي حققها . وهي دلائل على أن المهام الجديدة تحتاج الى تقييم جريء يكشف العيوب الكامنة في المجتمع الجديد وهي رواسب الماضي أو رواسب المجتمع القديم ولا بد من قطع الصلة بها قطعا حاسما . وفي هذا الإطار يتنزل خطاب القرآن للأعراب .

قسط الأعراب من هذا التقريع كان وافرا ويمكن أن ننظر اليه من زاويتين مختلفتين . ننظر اليه من زاوية التركيب اللغوي فنلاحظ أن لفظ الأعراب ورد صريحا في ست مرات ، في اثنتين منها كان مسبوقا بمن التبعيضية (62) وفي ثلاث مرات مسبوقا بمن التخصيصية (63) ومرة عاريا من أي تخصيص ملحقا بلام الاستغراق (64) والخطاب يتلون ويتغير بتغير تركيب هذا اللفظ موضوع الكلام وقد كان في كل الحالات مسندا اليه . وهكذا فقد تناول الحديث الأعراب بالتفصيل اذ مع لام الاستغراق كان الحكم عاما مطلقا ومع من التخصيصية كانوا يمثّلون محل اهتمام من بين الجماعات التي شاركت في الأحداث قبل غزوة تبوك وبعدها ومع من التبعيضية غوص في تفاصيل هذه الطائفة من المجتمع .

وأهم استنتاج من هذه الملاحظات هو أن الأعراب سنة تسع للهجرة تماما مثل سنة ست في سورة الفتح كانوا يتنزلون في مخطط تطور الدعوة الجديدة وتدعمها وتوسعها منزلة عسكرية (اذ السياق في كلتا المناسبتين عسكري) عظيمة الشأن ، وننظر الى هذا الخطاب من ناحية المعنى فنلاحظ فيه تدرّجا من الشدة والقسوة الى اللين والعتاب ، أقسى القسوة تمثل في اغراق الجنس عامة في حكم تفضيلي في الكفر والنفاق والعجز عن معرفة الدين فهو يبوئهم موقع

---

62) الآية 98 : « ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما . . » والآية 99 : « ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر . . . » .

63) الآية 90 : « وجاء المعذرون من الأعراب . . . » والآية 101 : « وممن حولكم من الأعراب منافقون . . . » والآية 120 : « ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا . . . » .

64) الآية 97 : « والأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر الا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله . . . » .

الصدارة في معادة الاسلام ومن العيوب التي سقطت فيها التفاسير أن جعلت من هذه الآية حكما مطلقا على الجنس لا يقيده زمان ولا مكان ولا ظرف فابن كثير مثلا يحاول أن يعلّل الحكم ويدعمه بأحاديث وأخبار وكذلك فعل الألوسي في تفسيره روح المعاني وأضاف مفسّرا : « لتوحشهم وقساوة قلوبهم وعدم مخالطتهم أهل الحكمة وحرمانهم استماع الكتاب والسنة وهم أشبه شيء بالبهائم » (65) وينزلق السيد قطب نفس المنزلق فيكتب في تفسيره « في ظلال القرآن » ؛ « والتعبير بهذا العموم يعطي وصفا ثابتا متعلقا بالبدو والبداوة فالشأن في البدو أن يكونوا أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله » (66) ويذهب بعد أن مسخ الآية الى تعليل متفلسف يربط جدارتهم « بعدم العلم بالحدود » بأنها ناشئة من ظروف حياتهم وما تحدثه في طباعهم من جفوة ومن بعد عن المعرفة وعن الوقوف عند الحدود ومن مادية حسية تجعل القيم المادية هي السائدة .

كل هذه التفاسير تتهاون بظروف النزول وأسبابه وأهدافه وتطمح لاستخراج القوانين العامة المترفعة على الزمن فيغفل أصحابها حقيقة هامة هي أن هذه الآية وغيرها لم تأت لتثبت حكما يلصق بالأعراب الى أبد الآبدين ولكنها نزلت لتفعل فيهم ، لتغيرهم بفعل الكلمة ووقعها على النفوس والا فكيف نفهم العتاب الجميل الموجه الى هؤلاء الأعراب بنفس المناسبة . وقد حاول بعض المفسرين أن يتجاوز هذا النقص فكان يقول : « اذا تلا أحدكم هذه الآية فليتل الأخرى » (67) يعني بها الآية الموالية أي « ومن الأعراب من يؤمن بالله . . . » ولكن هذا التحيّل على الصعوبة لا ينفي أن قراءتهم للنص القرآني تفقده روحه وتخرجه من نص حي غاية الحياة يعالج معضلات مباشرة الى نص ميت وكأنّه قوانين أو أشكال رياضية منطقية نظرية .

---

65) روح المعاني المجلد الرابع ج 11 ص 4 .

66) في ظلال القرآن ج 3 1699 .

67) روح المعاني المجلد الرابع ج 11 ص 4 .

وعلى كل حال فنحن نرى أن القرآن بحكمه هذا القاسي لا يرمي الى تقرير حكم تجاه فئة ولكنه يهدف الى تغييرها بتحميسها السلبي (68) وحتى استعمال مصطلح أعراب بما فيه من معان أوضحناها يفعل نفس الفعل فيكفي لأن ترفع عن الاعرابي هذه الوصمة وأن يمحى تجاهه هذا الحكم وهو البدوي أن ينضم الى الاسلام ويخضع لأحكامه أي الى « حدود ما أنزل الله على رسوله » .

ولكن النص القرآني في دفق سورة التوبة لم يكتف بذلك بل اجتذب الأعراب بأساليب أخرى فقد ذكر المعذّرين (69) وعذرهم وجرّح القاعدين كما لم يغفل الفوارقَ بين الفئة الواحدة فإذا فيهم من يؤمن بالله واليوم الآخر وفيهم من ينافق بل فيهم من كان يتراوح بين الخير والشر ويخلط عملا صالحا وآخر غير صالح وفي هذه التعريجات والتفاصيل يتدرج الخطاب من الصلابة الى اللين حتى يبلغ منتهاه وتصبح اللهجة لهجة عتاب صرف ترفع عنهم حق القعود عن تَبُوك بلطف وتقرن نفوسهم بنفس الرسول وتَعِدُ المجاهدين خيرا كثيرا : « ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ضمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدوٍّ نيلا الا كُتب لهم به عمل صالح إنّ الله لا يضيع أجر المحسنين » .

وبهذا تعبّر الآية عن تجاوز النقد للبناء وعن أنّ الصفحة طويت وأنّه يمكن أن يلتحق الأعراب وغيرهم من المتخاذلين بالجماعة المسلمة فيحاربون الى جانبها المشركين وأهل الكتاب الضالين . وهذا التدرج (وقد لاقيناه في سورة الفتح أيضا لما انتهت الى دعوتهم لمحاربة « قوم أولي بأس شديد ») يمثل

---

68) هذا الأمر معروف في الحماسة العربية أن تؤلم بالقول لتحرك الهمم (أنظر حماسة ابي تمام مثلا وخطب علي بن أبي طالب) .

69) اختلف المفسرون في أنهم كانوا معتذرين بعذر صحيح أو مختلق وقد ذهبنا الى التأويل الأول حتى يستقيم معنى الجملة المعطوفة عليها : وجاء المعذرون ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا . . . (أنظر التنزيل ص 337 . وتفسير الجلالين : المعذّرون أي المعتذرون بمعنى المعذورين ص 165) .

في نظرنا روح النصّين ويعبّر عن حاجة الدعوة الجديدة للأعراب ليناصروا العقيدة الجديدة مَناصرة عسكرية ولذلك تتراوح العلاقة معهم بين الشدة واللين لأن غايتها القصوى احداث الإنقلاب العظيم فيهم . وإن وجد بين ما خصص للأعراب في سورة الفتح وما خصص لهم في صورة التوبة اختلاف فهو مرتبط بتوسع آفاق الدعوة الاسلامية وحاجتها الى تكتيل كل قوى عرب الجزيرة وقد تجسد ذلك في الصيغة التي ورد فيها لفظ الأعراب ففي حين اكتفت سورة الفتح بالحديث عن « المخلفين من الأعراب » احتضنت الآية 97 من سورة التوبة الأعراب كلهم باستعمال لام الاستغراق . غير أنّ جر الأعراب لمناصرة الاسلام بالسلاح وإن كان يعد شرطا لازما لانفراج التوتّر بينهم وبين المسلمين الا أنّه غير كاف . ذلك ما تبسطه سورة الحجرات بوضوح . فماذا أضافت هذه السورة وقد نزلت إثر سورة التوبة بفترة وجيزة ؟

3 ـ 3 ـ ج) سورة الحجرات :

كانت سورة التوبة وقد سبقت سورة الحجرات ببضعة أشهر بمثابة الإنذار الأخير لمن لم يسلم من عرب الجزيرة قاطبة وقد أعطت ثمارها بسرعة اذ تهافتت قبائل الجزيرة كلها في صف الإسلام وبعثت كل قبيلة بمن ينوب عنها في اعلان ذلك حتى أنّ سنة تسع هذه سميت بـ « سنة الوفود » فنشأ عن ذلك انتشار كبير لمبادىء الاسلام الأساسية ونشأ عن ذلك تحاك قبائل مختلفة فجاءت سورة الحجرات لتسنّ في جزء منها مبادىء التعامل بين الجماعات البشرية مهما كانت وفي جزء ثان تعامل هذه الجماعات مع قيادتها الروحية وفي جزء ثالث وأخير تثير مرة أخرى قضية الأعراب وتضبط سبيلهم الى الإيمان .

ويمكن أن نختزل مبادىء التعامل العامة بين الجماعات في ما يلي :

1 ـ التريّث في الأحكام الهامة (الآيات 6 ـ 7 ـ 8) .

2 ـ تقاتل طوائف المؤمنين وارد والواجب اصلاح ما بينها فإن أصرت واحدة فينبغي مقاتلتها (الآيتان 9 ـ 10) .

3 ـ الناس متساوون جنسا (ذكر وأنثى) وشعوبا وقبائل « خلقوا ليتعارفوا » .

وينحصر أساس التعامل مع القيادة الروحية (الرسول) في مبدإ واحد هو الإعظام والتبجيل والتوقير .

وأمّا ما خصّ به الأعراب فيفوق نسبة 30٪ من السورة بل إنه ، في نظرنا ، يمثل الدافع للحديث عن مبدإ توقير الرسول فالآيتان الرابعة والخامسة نزلتا في أقوام من الأعراب من بني تميم « كما صرح بذلك أكثر أهل السيرة » (70) وأشارتا الى سوء أدبهم اذ نادوه وهو في بيته بغلظة وبأصوات عالية وأساس العلاقة بالرسول ورد في نهي « لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض . . » (71) وفي اثبات « انّ الذين يغضّون أصواتهم عند رسول اللّه أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة وأجر عظيم (72) ولا يخفى ما بين هذه القاعدة وما أخذت عليه الأعراب فالصلة المعنوية واضحة والمكانية أيضا اذ الآيات متوالية مباشرة . وعلى هذا الأساس فإنّه اذا كانت نسبة الآيات المنسوبة للأعراب الملموسة سبع آيات من ثماني عشرة فإن وزنها المعنوي يفوق ذلك بكثير من ذلك أنّ الإشارة الى صراع الطوائف يهم الأعراب أولا ، لما تجرهم اليه حياتهم جرا من صراعات على المياه والمراعي وغيرها من الشؤون الصغيرة التي يعظمها الخلاف .

بعد هذا المستوى من النظر نلاحظ أن الآيات المخصصة للأعراب يتواصل فيها التوتّر المميّز للعلاقة بين المسلمين والأعراب وهي تؤكد بصورة غير مباشرة في الآيتين (4 و 5) وبصورة صريحة في الآيات الخمس الأخيرة من السورة ، أولوية شرط المساندة العسكرية المتحكّم في العلاقة بالأعراب وقد لاحظناه في معرض شرحنا لما له صلة بموضوعنا من سورتي الفتح والتوبة غير

---

70) روح المعاني المجلد 9 ج 26 ص 141 .

71) سورة الحجرات الآية 2 .

72) سورة الحجرات الآية 3 .

أن هذا التوتر قد خفّ . فإننا نلاحظ في الآيتين (4 و 5) أن لهجة القرآن تجاه هؤلاء الجفاة المتهورين لا تناسب في شدتها فعلتهم فقد جاؤوا الرسول ونادوه بغلظة ليفاخروه قائلين إنّ مدحهم زين وذمّهم شين وعقد لهم مجلس مفاخرة فكان الرد أنّ « أكثرهم لا يعقلون » فإلى جانب أن النقد لا يشمل جميعهم فإن المعنى البعيد أنّه لا يأخذ أخطاءهم بعين الجد الصّارم وفي المعنى استعداد للتجاوز .

أمّا اذا تفحصنا أسباب النزول وما حف بها من أخبار فإننا نكتشف أمرا يؤيد من جهة ما ذهبنا اليه من تأكيد الآيتين لِأَوْلَوِيَّةِ المساندة العسكرية في علاقة المسلمين بالأعراب ومن جهة أخرى يكشف سر انخفاض التوتر بين المسلمين والأعراب فقد نقل عن سعد بن عبد الله أنّ النبي (ص) « سئل عن قوله تعالى (إنّ الذين ينادونك الخ) فقال هم الجفاة من بني تميم لولا أنهم من أشد الناس قتالا للأعور الدجال لدعوت الله تعالى عليهم أن يهلكهم » (73) وأبو هريرة جعل هذا الأمر « أحد أسباب حبّهم » (74) فمن الواضح أنّ القرآن في معالجته لعلاقة المسلمين بالأعراب ينزل حمل السّلاح دفاعا عن الدين الجديد المنزلة الأولى وتليها آداب التعامل وخاصة مع الرسول .

وأمّا الآيات الخمس الأخيرة من سورة الحجرات فإنّه وإن قيل إنها نزلت في قوم من بني أسد قد توجهت الى الأعراب كافة باستعمال لام الاستغراق : « قالت الأعراب آمنا . . . » (75) وهي أيضا عبّرت عن التوتر الموصوف في علاقة المسلمين بالأعراب الا أنه في هذه الآيات ينزع الخطاب الى الإنفراج ففيه انكار لدعوى الأعراب ايمانهم امتنانا على الرسول ولكنّه انكار يسلك مسلك المتأدب معهم » . . « قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم وأن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إنّ الله غفور رحيم » ويتجلى

73) روح المعاني المجلد 9 الجزء 26 ص 142 .

74) نفس المصدر .

75) يذهب الألوسي في روح المعاني الى أنّ الأعراب هنا لا تفيد العموم نفس المصدر ص 167 .

التأدب في عدم التكذيب الصريح ويرى ابن كثير في هذه الآيات « تأديبا » وأنهم لم يكونوا منافقين وحجته أنهم لو كانوا كذلك لعنفوا وفضحوا (76) أمّا الآية 15 فتشرح المقابلة المعنوية بين الإسلام والإيمان في تركيب حصري يجعل الإيمان أرقى من الإسلام حيث توجد صلة بين اللّه والرسول والذات وهي ذات خاضعة دون ريبة للّه وللرسول لدرجة تستعد معها لمناصرة الاسلام بالمال وبالنفس أيضا وكان الداعي لهذا التوضيح العام أن جماعة من الأعراب منت على الرسول بإيمانها وبمناصرتها له . وقد اعتبر القرآن هذا المنّ نوعا من المحاسبة للرسول والمساومة معه أو هي ضرب من احساس الأعراب بفضلهم على الاسلام فهو بذلك يعد تطاولا ولا حق لهم فيه البتّة .

4) الأسباب العميقة :

خلال دراستنا للنصوص القرآنية المتعلقة بالأعراب لاحظنا جملة من الخصائص المتعلقة بهذا الخطاب تساعد فيها نعتقد على تبيّن الأسباب العميقة المفسّرة لتوتّر العلاقة بين الأعراب والاسلام . فالنصوص المتعلقة بالأعراب تؤكد أنّ علاقة الاسلام بهم كانت متوتّرة توتّرا موصوفا حتّى قبيل وفاة الرسول غير أنه ـ وهذا أمر خطير ـ لم يقفل أيُّ نصٍّ منها باب المصالحة معهم وتلك خصيصة عامة أولى .

كما نلاحظ في النصوص بين عام ستة وعام تسعة انتقالا من مخاطبة البعض الى مخاطبة الكل رغم أن أخبار النزول تنسب الآيات الى بعض المجموعات القبلية البدوية ، فنفهم أنّ القرآن يخاطب جنس الأعراب باعتبار ما يجمعهم وإن كان بعضهم أثار قضية الخلاف فهم حينئذ يمثلون في التصور القرآني وحده مميزة وهذه خصيصة ثانية .

76) مختصر ابن كثير ج 3 ص : 369 .

وأما الخصيصة الثالثة وهي عميقة الدلالة فتتمثّل في أن الخلاف مع الأعراب لم يكن قط حول أسس العقيدة الاسلامية أو حول فساد معتقدهم مثل ما كان الشأن مع اليهود والنصارى وانما تركّز حول مسائل عملية عسكرية بدرجة أولى (سورة الفتح والتوبة) وحول مسائل عملية سلوكية (سورة الحجرات) غير أن الآيات السبع الواردة في (سورة الحجرات وإن أخذت مسلكا تربويّا أخلاقيا فهي ذات بعد سياسي أكيد يمثل أسس السلطة في الاسلام حيث تمتزج السلطة الدينةّ والعقائدية في سلطة واحدة وهو مبدأ الطاعة النزيهة المطلقة (77) للقيادة الروحية الدينية ولو عدنا الى توتّر العلاقة سنة صلح الحديبيّة لوجدناه متمثّلا في عدم خضوع الأعراب لدعوة الرسول في مصاحبته للعمرة ونفس الأمر حصل سنة تسع لما استنفرهم لحرب الروم ومن زاوية النظر هذه ينصهر الشرطان اللذان تعرضنا لهما ونحن نتابع تفاصيل العلاقة ، شرط الإلتزام العسكري الى جانب الاسلام وشرط توقير الرسول في هذا المبدإ فبانعدامه يشتد التوتر وبتوفره ينتفي ويتناغم الأعراب مع الاسلام .

وفي ضوء هذين الشرطين أو هذا المبدأ العام المتحكّم في علاقة المسلمين بالأعراب نتبين طبيعة هذه العلاقة فهي علاقة سياسية بالدرجة الأولى ودينية بالدرجة الثانية إذ القيادة واحدة وباعتبار طبيعة العلاقة هذه فإن التوتر المزمن الموصوف الذي صوره القرآن بين الاسلام والأعراب ناتج عن سبب عميق أول هو تصادم بين عقليتين وبين نمطين اجتماعيين متضاربين .

فالعقلية الاسلامية توحيدية في كل المظاهر . فالاسلام خاتم الديانات السماوية يتبناها وينفي وجودها معه لأنّه امتداد لحقيقتها ونفي لتحريفها أمّا المعتقدات الأخرى الوثنية فهو ينفيها أصلا وقد جاء هذا الدين للبشرية

77) الطاعة يقابلها جزئيا في النظام الوضعي الخضوع ويقصر عنها في اشتمالها على عنصر ذاتي فهي خضوع ذاتي (auto-soumission) وأمّا النزيهة فمعناها خلو هذه الطاعة من أغراض شخصية أو حسابات تتعلق بالغنائم وما يليها من ربح مادي (désintéressée) .

قاطبة (78) وأصل البشر من آدم وآدم من تراب فهو أصل واحد أيضا (79) والرسول الخاتم للأنبياء واحد واذن فالسلسلة أحادية : الاه واحد ورسول واحد ودين واحد والبشرية متوحدة في جسم واحد في أصله وفي دينه ورسوله .

على هذه العقلية ، هذه الرؤية الكونية نزع الرسول الى تكوين دولة الاسلام الأولى وهي دولة ترتكز على مبدإ الطاعة النزيهة المطلقة غير أن هذه الرؤية تلطفت بالممارسة العملية وأمام وقائع صلبة فكانت صحيفة الأمة (80) وكان تشريع الجزية (81) وبعبارة أخرى كانت « السياسة » وقد قدمت أحيانا مصالح الدولة الاسلامية الناشئة على تفاصيل العقيدة وهكذا فإن الدولة الاسلامية على عهد الرسول وان فتحت منفذا للتعدد العقائدي فإنها تمسكت بالوحدة السياسية أو الخضوع السياسي لسلطة واحدة .

وفي مقابل هذه الرؤية التوحيدية نجد رؤية الأعراب وهي تعددية في كل مظاهرها فالآلهة كثيرة والسلطة الروحية المجسّدة في سدنة الآلهة متعددة أيضا والى جانب الآلهة هناك عناصر غيبيّة أخرى يعتقد فيها الجاهلي مثل الجن والغول وتمثل عناصر شر الى جانب عنصر آخر معنوي فعّال هو الدهر (82) والسلطة السياسية متعددة كذلك إذ لكل عشيرة سيّد بل إن سلطة السيّد لا تكون الاّ بمسايرة ارادة المجموعة العميقة وبتحريك اندفاع الفتيان الجامح (83) ولا ينبغي أن تفهم سلطته بمعنى « القهر » عند ابن خلدون وهذا

78) هناك آيات عديدة تعبر عن هذا المعنى منها « هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله » 33 التوبة « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » 107 الأنبياء .

79) « ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة » 28 لقمان ـ « كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين . . . » 213 البقرة .

80) جملة من الوثائق تحدد العلاقة بين المسلمين الأوائل من مهاجرين وأنصار من جهة وبينهم وبين اليهود من جهة أخرى وقد جعلها د . عون الشريف قاسم في 52 بندا ونقلها عن سيرة ابن هاشم والبداية والنهاية لابن كثير والأموال لأبي عبيد (أنظر د . عون الشريف قاسم : نشأة الدولة الاسلامية) .

81) الآية 29 من سورة التوبة : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

82) انظر الفصل الأول من : M[ed] Abdessalem; Thème de la mort.

83) نفس المصدر : 33 .

عنصر آخر يؤكد صفة التعدد والتشتّت فليس من حق السيد أن يقرر أمرا ولا أن يوقف جريان آخر . ومن الملاحظ أيضا أنّ هذا التنظيم العشائري وإن كان سائدا في كامل الجزيرة في حضرها وبدوها فإنّ حياة البداوة وهي حياة متحركة محاربة تقوي احساس الإنتماء الى العشيرة (84) وفي هذا الأمر ما يقوي مبدأ التّجـزؤ .

لهذه الأسباب نرى أنّ صدام القرآن مع البدو هو صدام بين عقليتين غير أنّ هذا الصدام تركّز على الجانب السياسي دون العقائدي ولعل التفسير الأكثر اقناعا لضعف الصراع الديني بين الإسلام والأعراب هو ضعف المعتقد الديني عموما عند البدو حتى أن البدو الذين تمسحوا قبل الاسلام كان دينهم رقيقا والشاهد على ذلك شعر شعرائهم (85) بل إنّ بشر فارس في كتابه « l'Honneur chez les Arabes » يذهب الى اعتبار أنّ العِرض يقوم عند العربي مقام الدين والعرض مؤلف من مجموعة قيم لم يعارض الاسلام الكثير منها مثل الكرم والحلم والوفاء بالوعد والضيافة .

لذلك تأكد مع البدو ضرب من الصراع هو صراع سياسي فكري ضد العقلية البدوية ذات الآفاق المحدودة بحدود مصالح العشيرة أو القبيلة أو الغنم المؤقت ودعاهم الاسلام الى حدود أوسع هي حدود الأمة حدود أمة ناشئة متوسعة في العدد والأرض وهذه الآفاق الجديدة تحتاج الى قوة عسكرية هي عند البدو الغلاظ أوفر حظا من أي جماعة أخرى ولذلك فلا مفر للاسلام من التركيز على دعوتهم للانضمام اليه بقوتهم انضمام المنصهر لا المستقل ، انضمام المطيع المنضبط وهذا المفهوم هو تطويع اسلامي لمفهوم آخر ضروري لإنشاء الدول وهو الخضوع من جانب التابعين والقدرة على القهر من جانب الحاكمين وقد لون الاسلام هذا المفهوم بلون خاص ليجعله مستساغا في عقلية

---

84) انظر الفصل الأول من : M[ed] Abdessalem : thème de la mort; p 33

85) نفس المصدر ص 126 وقد أحال الأستاذ محمد عبد السلام على مؤلف :
R. Blachère : Histoire de la littérature arabe (1) p 55.

البدو فجعل سبيله اليهم الكلمة القرآنية الفعالة ذلك أن القوة تتنافر مع أنفتهم ثم إن نمط عيشهم (الرعوي الانتجاعي) يجعلهم في مأمن من أي قهر مهما كانت عتاوته وكان يمكن أن يهدر الرسول قوى المسلمين لو حاول جرّ الأعراب اليه بقوة السلاح بل إنّه حاول ذلك وأقلع عنه بعد اقتناع بفشله وكان النص القرآني ابتداء من سنة ست فأعطى ثماره سنة ثمانية ثم عاد القرآن للخطاب نفسه سنة تسع مع تعميق لتجريح الأعراب لم يبلغه سنة ست دون أن يقفل الباب للمصالحة ويدخل ذلك في باب الاستعداد للمرحلة الجديدة وهي مرحلة الامتداد نحو الشمال باتجاه أمتين عظيمتين هما الروم والفرس ولعل حلم قهر هذين العملاقين راود الرسول في فترة مبكّرة إذ نقل عنه صلى الله عليه وسلّم أنّه قبل سنة خمس كان يقول لأمته الصغيرة المحدودة بحدود يثرب « ستفتح على أمتي كنوز كسرى وقيصر » (86) ولا يتحول هذا الحلم الى حقيقة ما لم توحّد عشائر الأعراب وقبائلها عن طواعية تحت راية واحدة هي راية الاسلام وذلك عين ما حصل في خلافة عمر بعد تعثّر قصير بسبب وفاة الرسول وما نشأ عنها من تراجع بعض القبائل وقد تحققت الانتصارات في الفتوحات بفضل قبائل البدو التي كانت محل مجادلة في نصوص القرآن (87) وكأن هذه القبائل باندفاعها تكفر عن تلكئها في الاستجابة للدعوة وتبرهن على تعمق فهمها للدعوة الجديدة (88) وهذا الأمر يُثبت جدوى المنهج الاسلامي في استنفار قوى الأعراب الكامنة وتحويلها من شتات متآكل الى قوة فاعلة.

والى جانب هذين السببين العميقين المبسوطين أعلاه، المتمثلين في التصادم بين عقليتين وفيما يمكن أن نطلق عليه الاستراتيجية الاسلامية في تكسير سلطان الأمم المجاورة يوجد سبب عميق ثالث تبينّاه بتعميق النظر في الآية الكريمة « الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر الا يعلموا حدود ما أنزل الله

---

(86) انظر مختصر ابن كثير: ج 3: ص 86. وفتوح الشام ج 4: ص .

(87) بلغ مثلا قتلى أسد في يوم واحد من أيام القادسية خمسمائة شهيد، وقد كانت أسد محل نقد قرآني (انظر تاريخ الطبري ج 3 ص 540 ومروج الذهب ج 2 ص 113 والكامل في التاريخ ج 2 ص 472) والى جانب ذلك فإن نصوص الفتوحات الأولى حافلة بأسماء الأبطال المنتسبين الى أسد وتميم وربيعة.

(88) فحوى خطب المسلمين أمام قادة الفرس وقد سجلت كتب التاريخ معانيها تؤكد ذلك.

على رسوله » في ضوء ممارسة الرسول وما أثر من أحاديث عنه . ويتمثل هذا السبب ـ حسب رأينا ـ في أنه كان للإسلام مشروع حضاري عام وفي ضمنه مشروع تحضيري تمديني للبدو . يدخل ذلك في طبيعة تصور الاسلام للسلطة فهي سلطة واحدة تتجمع فيها كل السلط وهذا الأمر يتناقض مع نمط العيش الانتجاعي حيث تعسر التربية الاسلامية وحيث يعسر التسيير من المركز وحيث تكون العقلية متحررة رافضة للنواميس المقيدة مهما كانت وذلك هو ما تشير اليه الآية من أنهم « أجدر ألاّ يعلموا الحدود » وممارسة الرسول تؤكد نزعته للتخلص من نمط العيش البدوي الانتجاعي فقد كان يُقطع المهاجرين للمدينة الأراضي البور (89) وقد نقل عنه أنّه قال : « من عمّر أرضا ليست لأحد فهو أحق بها » (90) كما نعلم أنه كان يتخوف من عودة أصحابه الذين استقروا بعد أن كانوا بَدْوًا وقد نقل عنه قوله : « اللهم امض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم » (91) حتى أن المهاجرين كانوا « يستعيذون بالله من التعرب وهو سكنى البادية » (92) ممّا يدل على أن الرسول غرس في المسلمين الأوائل غرسا عميقا روح الاستقرار والتمدّن (93) .

---

89) د . عون الشريف قاسم ، نشأة الدولة الاسلامية ص 275 ـ 276 والوثائق ابتداء من ص 357 .

90) حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج لشيخ الاسلام زكرياء الأنصاري ج 3 ص 561 .

91) مقدمة ابن خلدون المجلد الأول ص 219 .

92) نفس المصدر .

93) نختلف في هذا الأمر مع ما ذهب اليه ابن خلدون في مقدمته من أن عداوة الإسلام للتمدن عرضية مرتبطة بحاجة الرسول لمن يحميه (انظر رأيه هذا في المجلد الأول القسم الأول الباب الثاني الفصل الرابع ص 219 وما يليها) .

التمييز بين المثل والحكمة
في كتب الأمثال القديمة عند العرب

بقلم : أحمد الحذيري

قال أوغست كُونْت : « إنّ الأموات يحكمون الأحياء » وهو يعني بذلك أن أساس كل حضارة هو ما يتركه الأموات من إرث في شتّى مجالات الإبداع الفكريّ والمادّي ولذلك لا تعتبر دراسة هذا التراث عملا عقيما وإنما هي ضرورة من الضرورات لفهم الحاضر ورسم ملامح المستقبل .

وإن هذا الفهم ليكون أدق حين تشمل الدراسة هذا التراث بجميع جوانبه غثه وسمينه وحين لا يحاول الدارس أو المحقق او الناشر تشذيبه لأسباب دينية أو أخلاقية وإنما يحاول تحديد سياقه التاريخي الذي يتنزل فيه للوقوف على أبعاده في تلك الحدود المضبوطة وذلك السياق المخصوص فتتضح أمام الجميع سُبُلُ الإفادة من هذا التراث ووجوه استغلاله في حياتنا المعاصرة .

وتعتبر « الأمثال » عند كل الشعوب رافدا هاما من روافد هذا التراث لأنها مرآة لحياتنا تنعكس عليها العادات والتقاليد والمعتقدات . لذلك اهتمت بها كل الشعوب ودونتها وحاولت في حدود الامكان نسبتها إلى قائل أول سواء أورد على لسانه هذا « المثل » أو لم يرد .

والعرب كغيرهم من الأمم قد اهتموا بالأمثال وبجمعها منذ العصر العباسي الاول مع أبي عمرو بن العلاء (ت 154 هـ) وخلف الاحمر (ت 180 هـ) والأصمعي (ت 216 هـ) وغيرهم من الرواة في خضم حركة جمع اللغة وتدوينها فرويت الأمثال ضمن أيام العرب وأشعارها وأخبار فرسانها وأجوادها وصعاليكها ثم أفردت الامثال بالتأليف في القرون التالية وعقدت لها المجالس وتُنُووِلَتْ بالشّرح والتفسير لبعد العهد بين مضربها وموردها ولم يصل إلينا من هذه التآليف إلا أقلّها : من ذلك كتاب أمثال العرب للمفضل الضبي (ت 170 هـ)وكتاب الفاخر للمفضل بن سلمة (ت 290 هـ) وكتاب الدّرة الفاخرة في الأمثال السائرة لحمزة بن الحسن الإصبهاني(ت 351 هـ) وكتاب التمثيل والمحاضرة لأبي منصور الثعالبي(ت : 429 هـ)وكتاب فصل المقال في شرح كتاب الأمثال (1) وصاحب هذا الشرح هو أبو عبيد البكري (ت 518 هـ) وكتاب المستقصى في أمثال العرب للزمخشري(ت 538 هـ).

ولقد أشار الميْدانيّ في مقدمة كتابه الى صعوبة التاليف في هذا الموضوع ورجوعه إلى نحو خمسين كتابا مما كتبه من تقدمه من النحويين فقال : « أشار (2) بجمع كتاب في الأمثال مبرّز على ماله من الأمثال مشتمل على غثها وسمينها محتو على جاهليّتها واسلاميّتها . . . فطالعت كتب الأئمة الأعلام ما امتد في تقصيه نفس الأيام . . . حتى لقد تصفحت أكثر من خمسين كتابًا ونخلت ما فيها فصلا فصلا وبابا بابا مفتشا عن ضواها زوايا البقاع مشذبا عنها أُبَنَها بصارمي القطاع . . . » (3) وقد تعود هذه الصعوبة الى وفرة المادة (4) التي تعرض لمؤلفي كتب الأمثال وتنوعها وقد تعود الى استغلال بعض الأمثال

---

(1) صاحب هذا الكتاب هو أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224 هـ) .

(2) يعني ابا علي محمد بن ارسلان ـ مجمع الأمثال الميْدانيّ ج 1 ص 11 .

(3) مقدمة المؤلف : المجمع ص 12 .

(4) يضيف الميْدانيّ في مقدمته : « وسَمّيْتُ الكتابَ : « مجمع الأمثال » لا حتوائه على جميع ما ورد منها وهو ستة آلاف ونيف والله أعلم بما بقي منها فان أنفاس الناس لا يأتي عليها الحصر ولا تنفد حتى ينفد العصر (نفس المصدر ص 13) .

وصعوبة فهمها لتقادم العهد بين المورد والمضرب كما قلناه وقد تعود الصعوبة الى الامرين جميعا .

ومهما يكن من أمر فان المتأمل في الكتب المخصصة للأمثال او الكتب التي تشغل الأمثال حيزا كبيرا منها باستثناء كتاب المفضل الضبي - يلاحظ ان العرب يحشرون في هذا النوع من التصانيف كل ما يتمثل به في الكلام ويحسن به التعبير : توضع فيها الأدعية والحكم التوجيهية والتراكيب الجاهزة والصيغ البليغة والكنايات المستعذبة والأمثال على زنة أفعل وغيرها . . . يساق كل ذلك تباعا أحيانا دونما ترتيب ولا تبويب كما هو الشأن في « الفاخر » للمفضل ابن سلمة اذ يفتتحه صاحبه بقوله : فأول ذلك (5) قولهم : « حيّاك الله وبيّاك وقولهم » : « مرحبا وأهلا » ثم نجد في مرتبة خامسة قولهم : « أسخن الله عينه » ثم قولهم : الشاذب وقولهم : « لكل ساقطة لا قطة » وقولهم « زرغبا تزدد حبا » وقولهم : « أمنع من عقاب الجو » الخ . . .

ويتواصل الجمع بين مختلف هذه الأصناف حتى عصر الميداني . فصاحب « مجمع الأمثال » قد حاول التبويب لاستفادته من كتب سابقيه ورتّب الأمثال ترتيبا أبجديّا بحسب الحرف الأول دون اعتبار ل : «ال» التعريف وهمزة الاستفهام إذ يقول : « وجعلت الكتاب على نظام حروف المعجم في أوائلها ليسهل طريق الطلب على متناولها » (6) . إلا أننا عندما نستعرض ما صنفه الميداني في باب الصاد على سبيل المثال نجد عبارات من أصناف متعددة مثل : الصدق عزّ والكذب خضوع - أصاب تمرة الغراب (7)

---

(5) يقصد الأمثال .

(6) مجمع الأمثال : المقدمة ص 13 .

(7) يُضرب لمن يظفر بالشي النفيس لان الغراب يختار أجود التمر .

أصمَّ اللهُ صداه (8) صفِرَتْ عيابُ الودّ بيننا (9) صدقني قُحاح امره (10) صكًا ودرهماكَ لكَ (11) .

ومن هذه العبارات ما هو من قبيل التراكيب الجاهزة ومنها ما هو من صنف الأمثال الحقيقية ومنها ما هو من صنف الحكم ومنها ما هو من قبيل الأدعية ، هذا بالإضافة الى ما ورد في كلام العرب على زنة أفعل (ما هو على أفعل من هذا الباب كما يقول الميداني) مثل : أصبرُ من قضيب ـ أصنعُ من نحْل ـ أصْوَلُ من جَمل ـ أصْدقُ من قطاة . . . ويضاف إلى كل ذلك ما في الباب التاسع والعشرين من « المجمع » في أسماء أيام العرب، وذكر أيام الاسلام (12) .

وإنّ الدارس لهذه الأصناف المتنوعة يقف بسهولة على الحدود بين معظمها فلا مجال للخلط مثلا بين الأدعية وبين الحكم وبين هذه وما كان على « وزن أفعل » في كلام العرب ولا مجال للخلط بين التراكيب والعبارات الجاهزة والأقوال المأثورة وبين هذه كلها والشواهد من كلام البلغاء وليس من غاية هذا البحث أن نحدد ما بين هذه الأصناف كلها من فروق وليس من غاياتنا الأساسية أن نبرز جمع العرب لهذه الأصناف التي تبدُو لأوّل وهلة لا صلة بينها تحت باب الأمثال وإنّما غايتنا ان نبرز الفرق بين صنفين معينين من هذه الأصناف وهما المثل والحكمة لنتبين الحد الدقيق الفاصل بين هذين الصنفين ونقطة التقاطع بينهما بالاعتماد على ما ذكرناه على سبيل المثال من كتب

(8) أي دماغه وموضع سَمْعه يُقال في الدّعاء على الإنسان بالموت .

(9) يضرب في انقطاع المودّة وانقضائها .

(10) ويروى كذلك : صدقني قُحّ أمره : أي صحّة أمره وخالصه من قولهم : عربيّ قُحّ : أي خالص .

(11) الصكّ : مصدر من صك الرجل او الفرس : كانت ركبتاه وعرقوباه تضطرب عند المشي / انظر الميْدانيّ ج 2 / 239 و المفصل : الضبيّ ص : 52 .

(12) من ذلك : يوم النّشار : كان بين بني ضبّه وبني تميم والنّشار : جبال صغار كانت الوقعة عندها وقال بعضهم هو ماء لبني عامر ج II ص 517 .

ويوم الوقيط : يوم كان في الإسلام بين تميم وبكر بن وائل .

الأمثال التي وصلت إلينا وبالاعتماد على ما كتب حول هذه المؤلفات من دراسات في العصر الحديث وهي دراسات أغلبها استشراقية وقع الاقتصار على ترجمة بعضها لأن اهتمام العرب في العصر الحديث مقصور أو يكاد على الأمثال الشعبية في لهجاتها المحلية (13) لأسباب عديدة لا يتسع المجال لذكرها هنا .

المـثـــل :

المثل لفظة نجدها في جميع اللغات الساميّة (14) وتعني التشبية والموزانة او المقارنة فالاصل السامي يتضمن معنى المماثلة .

وأما في اللغة العربية بوجه خاص فقد قال الزمخشري في المستقصى في أمثال العرب : « والمثل في أصل كلامهم بمعنى المثل والنظير وجاء في مجمع الأمثال للميداني : « فالمثل ما يتمثل به الشي أي يشبه » وفي لسان العرب : مثل كلمة تسوية يقال هذا مثله ومثله كما يقال شِبْهُهُ وشَبَهَهُ لمعنى .

والمثل كالمثيل والجمع أمثال ويقال تَمَثَّلَ فلان ضرب مَثلاً وتمثَّل بالشي ضربه مثلا وفي التزيل العزيز : ياأيها الناس ضُرِبَ مثل فاستمعوا له (15) وقد يكون المثل بمعنى العبرة ومنه قوله عزّ وجلّ : فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين (16) .

وجـاء في موسوعـة اصطلاحات العلـوم الإسلامية (17) للتّهانـوي (ت بعد : 1157 هـ) في فصل اللاّم باب الميم : المثل بفتح الميم والثاء المثلثة

---

(13) من ذلك : كتاب أمثال المتكلمين من عوام المصريين لعمر الباجوري وكتاب الشيخ جلال الحنفي أمثال بغداد وكتاب الطاهر الخميري عن الأمثال الشعبية التونسية (منتخبات من الأمثال العاميّة) .

(14) انظر كتاب عبد المجيد عابدين : الأمثال في النثر العربيّ القديم مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى ط 1 ـ دار مصر للطباعة د . ت . (المقدمة بتاريخ مايو 1956) .

(15) الحجّ . الآية 71 .

(16) لم نتعرض « للأمثال » في القرآن لأنها كانت موضوعا لبعض الدراسات المستقلة .

(17) يعرف هذا الكتاب بـ : كشّاف اصطلاحات الفنون للتّهانوي ـ بيروت 1966 (ت بعد : 1157 ه) .

في الأصل بمعنى النظير ثم نقل منه الى القول السائر أي الفاشي الممثل بمضربه ومورده (18) .

وقد جمعت العرب الأقوال المأثورة والحكم والتراكيب الجاهزة والأدعية . . . فيما يُسَمَّى توسُّعًا كُتب الأمثال لأنّ الأمثال في اصطلاحهم كالعلامة التي يعرف بها الشي وتعبر عن المعنى المراد التعبير عنه بكلام وجيز مختصر يفي بالغرض من أقصر السبل فيكون قول العربي : « حيّاك الله وبيّاك » تعبيرا مختصرا للدعاء والتحية وتكون هذه العبارة مثلا بالمعنى الواسع أي علامة على هذا الدعاء مثلما تعتبر « مواعيد عرقوب » عَلَمًا لكل ما لا يصحّ من المواعيد على حدّ تعبير الميداني في مقدّمة « مَجْمَعِهْ » .

وإذا استعمل العربيّ تركيبا جاهزا يقول فيه : لا أفعل كذا حتى تؤوب ضالة غطفان « فمعناه أنّه لن يفعل ذلك أبدا ولكن استعماله لهذا التركيب الجاهز لهذه العلامة أوْفَى بالمقصود وأنْفَذُ إلى الأذهان (19) .

ولكي لايحتاج العربي إلى الإفاضة في ذكر استمرار الأفة رغم محاولات العلاج يقول متمثلا : «بكلّ تداوينا فلم يشف ما بنا» وليس هذا من صنف المثل بالمعنى الضيق كما سنبينه وليس من صنف الحكمة كما هو ظاهر ومع ذلك يحشر في كتب الأمثال لأن اللغويين الجامعين للأمثال قد وسّعوا مدلول كلمة المثل بالاعتماد على الأصل اللّغوي ليشمل هذه « الأشباه » وهذه العلامات (20) لِمَعَانٍ بعَيْنِها تطولُ العبارة عنها فتختصر باستعمال هذا الشاهد أو ذاك من كلام البلغاء وغيرهم مما صار يَتَمَثَّلُ به لأنه محفوظ عند جمهور واسع بسبب إصابة قَائِلِهِ في المعنى واللفظ فصار اللاحقون يضمنونه كلامهم لا بِنيةِ الاحتجاج والاستدلال كما في الشواهد اللغوية ولكن قَصْدَ الاختصار

(18) المرجع السابق : ج 6 / والمراد بالمورد : الحالة الأصلية التي ورد فيها الكلام وبالمضرب الحالة المشبهة التي أزيد بالكلام .

(19) « وللأمثال تأثير عجيب في الآذان وتقرير غريب لمعانيها في الأذهان » الكشّاف ج 6 ص 1340 .

(20) « فصار المثل المضروب لأمر من الامور عندهم كالعلامة التي يعرف بها الشي وليس في كلامهم أوجز منها » ابن الاثير : المثل السائر ص 61 وما بعدها طبعة دار نهضة مصر (د ت) .

والتزيين (21) ولذلك قال ابن عبد ربه : « (الأمثال . . .) هي وَشيُ الكلام وجوهر اللفظ وحلْي المعاني تخيّرتْها العربُ وقدَّمتْها العجم ونُطِقَ بها في زمان وعلى كُلّ لسان فهي أبقى من الشعر وأشرف من الخطابة لم يسِرْ شيءٌ سيرها ولا عَمَّ عمومها حتى قيل أسْيرُ مِنْ مَثلٍ (22) .

وابن عبد ربه قد وسّع هو الآخر في مدلول كلمة مثل لتشمل الاستعارات البليغة (إياكم وخضراء الدِّمن) (23) والأقوال الماثورة : (إنّ من البيان لَسِحْرا) (24) والحِكم (اصطناع المعروف يقي مصارع السّوء) (25) والأمثال على وزن أفعَل (أهْدَى من النجم) (26) والأمثال التشبيهية (كطالب الصيد في عِرِّيسَةِ الأسد) (27) الخ . . . لأنّ الـمُهِمّ عند ابن عبد ربه ليس التمييز بين مختلف هذه الاصناف وإنما تبويب هذا المادة تحت عناوين جامعة تعليمية من قبيل « في حفظ اللسان » ـ « الحمدُ قبل الاختبار » ـ « أمثال الرّجال واختلاف نُعُوتهم » ـ « الأمثال في القُرْبَى » ـ « جَامعُ أمثال الظلم » ـ « واللقاء وأوقاته » . . . وتحت هذه العناوين الجامعة عناوين فرعية ليسهل تناولها على طالبها فيتزوّد الناشيء بما يحتاج إليه من رصيد لغويّ يؤنّق به كلامه ويحسّن كتابته فالكاتب والشاعر على حدّ السواء محتاجان الى ذلك لأن معرفة أيام العرب وأمثالهم من آلات علم البيان وأدواته التي حدّدها ضياء الدّين بن الأثير في كتابه : « المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر » قائلا :

(21) درس الأستاذ محمد اليعلاوي أمام طلبة التبريز لسنة 1982 ـ 1983 بعنوان : الأمثال والحكم في الأدب العربي القديم .

(22) ابن عبد ربه : العقد الفريد طبعة دار الفكر لبنان 1953 (ص 2) .

(23) قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم . قالوا ما خضراء الدّمن ؟ قال المرأة الحسناء في المنبت السّوء (ص 3) .

(24) قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم (ص 3) .

(25) « العقد » ص 38 .

(26) « العقد » ص 10 .

(27) « العقد » ص 61 .

« قيل في حد المثل : إنه القول الوجيز المرسل ليعمل عليه وحيث هي (28) بهذه المثابة فلا ينبغي الإخلال بمعرفتها » (29) .

ولا يحتاج من يريد الاستشهاد بهذه الكنايات والاستعارات وغيرها مما رُوي في باب الأمثال إلى معرفة قائلها الأول فتراه إذا أراد التعبير عن الموت الطبيعيّ قال : مات فلان حتف أنفه وإذا أراد الدّعاء على شخص قال : أَسْخَن اللهُ عينَهُ وإذا أراد أن يعبّر عن العجز قال : ما أملك شدًّا ولا إرْخَاءً . . . أمّا إذا وقف القارىء أو السامع على قول من نوع : « ما يومُ حليمةَ بِسِرٍّ » أو « الصيفَ ضَيّعْتِ اللّبنَ » أو « الحديث ذو شُجون » أو « حالَ الجريضُ دُون القرِيض » أو « أَسَعْدٌ أمْ سُعَيْدٌ » أو « شَبَّ عَمْرو عن الطوق » . . . فإنّه مُحتاج إلى الرجوع إلى الحادثة الأصلية ، محتاج إلى إنارة حتى وإن كانت العبارة واضحة مفهومة وهذا الصنف هو المثل بالمعنى الاصطلاحي أي القول السائر الذي يُلَمِّحُ إلى الحادثة السالفة المخزونة في الذاكرة أو في الكتب بعد ذلك فيلخص به وصف حالة راهنة شبيهة في ظروفها بتلك الماضية لذلك زخرت كتب الأمثال باحاديث قدمت إلينا على أنها تؤطر المثل وتضبط السياق الذي ضُرب فيه لأول مرة حتى سار بين الناس (30) .

ومن هذه الأقوال ما لا يحتاج المرء لفهمه الى المعاجم مثل : « أسعدٌ أم سُعَيْدٌ » « لكنَّ بالاثلاث لحمًا لَا يظَلّلُ » - « مكرهٌ أخوك لا بطل » - الا أنّ الاسئلة تقوم مع ذلك : من هو سعد ؟ ومن هو سُعيْد ؟ ما الذي جمع بينهما في

(28) الضمير يعود على الأمثال في بداية الكلام .

(29) أداوت علم البيان وآلاته حسب ابن الاثير : هي معرفة علم العربية من النحو والتصريف معرفة ما يحتاج إليه في اللغة - معرفة أيام العرب وأمثالهم الاطلاع على المنظوم والمنثور (انظر المثل السّائر : القسم الأول من الكتاب) .

(30) جاء في زهر الأكم في الأمثال والحكم لليُوسيّ (ت 1102) اعلم أنه يُقال مَثل سائر سواء كان شعرا أو غيره وهو من السير في الأرض استعمل في ذهاب المثل وشيوعه في أسماع الناس ويقال أيضا مثل شارد وشرود وهو من شرود البعير وهو نفوره واستعمل في شيوع المثل لأن المثل إذا شاع لا يُستطاع ردّهُ ولا يُمكن إخماده كما لا يستطاع ردّ الشّرُود من الإبل زهر الأكم ص 56 طبعة دار الثقافة الدار البيضاء ط 1 / 1981 .

هذه القولة ؟ و« الأثلاث » هل هي علم بلد كما في معجم البلدان لياقوت الحموي (ت 626 هـ) ثم : من هو المكرهُ وعَلَامَ أكْرِهَ ولماذا ؟ وفي « شَبَّ عمْرو عن الطَّوْق » . من هو عمرو ؟ وما دخل الطوق ؟ وفي قولهم : « ما يوم حَلِيمةَ بِسِرٍّ : من هي حليمة ؟ وفي قولهم : «عند جُهينة الخبر اليقين؟ من هو جُهينة ؟ ويحق لنا ان نتساءل كذلك من هي جهينة ؟ وفي قولهم : « إنْ يَبْغِ عليك قومك لا يَبْغ عليك القمر » لا يمكن فهم معنى مفيد « لأنّ البغي هو الظلم والقمر ليس من شأنه أن يظلم أحدا فكان يصير معنى المثل إنْ كان يظلمك قومك لا يظلمك القمر وهذا الكلام مختلٌ المعنى ليس يستقيم » (31) .

أي إنّ هذه الأقوال تضع السامع في حيرة لجهله موردها ولذلك تسعفنا كتب الأمثال بذكر الظروف التي قيلت فيها هذه الأقوال لأوّل مرّة أو التي خُيّلَ إلى أصحاب هذه الكتب أنّها قيلت فيها لأوّل مرّة فلقد عثر اللغويون ورُواة الأخبار والأشعار على أمثال عديدة من هذه الأنواع وأرادوا كلّفَهُمْ ذلك مَا كلّفَهُمْ أنْ يَجِدُوا أو أنْ يُوجِدُوا لها تفسيرا من ذلك أنهم وجدُوا عند بعضهم عبارة « مواعيد عرقوب » وجدوا عند المتلمّس (ت : نحو 50 ق هـ) القائل : (البحر الكامل) .

الـغـدر والآفـات شـيـمـتـه فـافـهـم فـعـرقـوب لـه مـثـل

ووجدوها عند كعب بن زهير (ت : 26 هـ) وقد قال (البحر البسيط) .

كانت مواعيد عرقوب لها مثـل وما مـواعيدهـا الا الأباطيـل

فتساءلوا عن عرقوب هذا ونقل السّيوطي (ت 911 هـ) في « المزهر » صورة من هذه الحيرة في البحث عن أصل المثل قائلا : « قال أبو علي أحمد بن إسماعيل القمّي النّحويّ في كتاب جامع الأمثال : هو رجل من خيْبر كان

(31) ابن الأثير : المثل السائر ص 61 وما بعدها / انظر في معنى هذا المثل : الضبي ص 52 .

يهوديّا وكان يَعِدُ ولا يفي فِضَربَ به العرب المثل وقال أبو عبيد : عرقوب رجل من العماليق أتاه أخ يسأله فقال له عرقوب : إذا اطلعت هذه النخلة فلك طلْعُهَا فلمّا أتاه للعدَة قال : دَعْها حتى تصير بلحا ، فلما أبلحت قال : دعها حتى تصير زَهْوا فلما أزْهت قال دعها حتى تصير رطبا فلما أرطبت قال : دعها حتى تصير تمرا فلما أتمرت عمد إليها عرقوب من الليل فجذّها ولم يعط أخاه منه شيئا فصار مثلا (32) ثم أورد السيوطي بيتا تمثّل فيه صاحبه بهذا المثل وأشار إلى المورد بأكثر صراحة فقال : (البحر الطويل) .

وعَدْتَ وكان الخلف منك سجية مواعيد عرقوب أخاه بيترب (33)

وهنا نتساءل هل تكمن قيمة هذا الخبر المفسر للمثل في إنارة المثل في حدّ ذاته والحال أنّ الروايتين اللتين اعتمدهما الميداني والسّيوطي لا تُفِيدَانِ القارىء أو السامع بشيء كثير عن أصل عرقوب ولا تتفقان في تحديد هذا الأصل ؟ أمْ تكمن قيمة هذا الخبر في ذلك التدقيق اللغوي المستفاد من الرواية الثانية حتى يعلم القارىء بدقّة معنى أطْلَعَتْ النخلة وأبلحت وأزْهَتْ وأرطبت ؟ لا يسعنا الجواب اليقينيّ فنكتفي بترجيح الافتراض الثاني الذي يجرّنا الى اعتبار « الاحاديث » المصاحبة للامثال أخبارا موضوعة أوْ على الأقلّ فيها جانب موضوع كما هو الشأن في حديث جذيمة (34) ولا ينقص هذا الاعتبار من قيمة هذه الأخبار في شيء لأنها تدلّ على اجتهاد اللغويين في إنارة هذه الأمثال التي تبقى غامضة مستغلقة على الفهم بدون « ظروفها » أوْ مَا نُقِلَ إلينا على أنّه ظروفها (35) .

---

(32) في مجمع الأمثال : « فصار مثلا في الخلف » .

(33) في مجمع الأمثال « بيثرب ويروي بيثرب وهي مدينة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام ويترب بالتاء وفتح الراء موضع قريب من اليمامة » ج II ص 346 والبيت في العقد منسوب إلى الأشجعي .

(34) المفضل الضبي : أمثال العرب طبع مطبعة الجوائب بالاستانة ص 64 ـ 68 والمْيدانيّ مجمع [illegible] 1 وج 2 في صفحات متفرقة .

(35) [illegible] التفصيل مقال بلاشير عن الامثال في أنالكتا Analecta ص 189 ـ 221

ويزيدنا إمعانا في هذا الشكّ اختلاف الرواة أحيانا في ضبط العَلَم الذي عُرِفَ به المثلُ ضبطا دقيقا من ذلك ما ورد في « المزهر » : « ومن الأمثال المشهورة قولهم عند جُهينة الخَبر اليقين وكان الأصمعيّ يرويه عند جفينة بالجيم والفاء وكان أبو عبيدة يقول حُفينة بحاء غير معجمة قال أبو عبيد كان الكلبيّ في هذا النوع أكبر من الأصمعيّ وكان يرويه جهينة وقال ابن خالويْه في شرح الدّريديّة قيل : جهينة : اسم اِمراة وقيل القبيلة وقيل اسم خمار (36) .

ومما لا شكّ فيه أنّ الاختلاف في أسماء الأعلام قد يجعل الأخبار الـمُفَسِّرَةَ مختلفةً كذلك بالاضافة الى اختلافها في الصّياغة وتَفَاوُتِ الإِحْكَام في هذه الصّياغة (37) فالفَتَاةُ في الخبر المصاحب لقولهم : « تجوع الحرة ولا تأكل بثدْيَيْهَا » (38) حسب رواية الفاخر هي الزباء إذ قال المفضل بن سلمة : « أوّل من قال ذلك الحارث بن سليل الأسَديّ وكان زار علقمة بن حفصة الطائيّ وكان حليفا له فنظر الى ابنته الزّباء وكانت أجمل أهل زمانها فأُعْجِبَ بها . . . » .

وفي فصل المقال للبكريّ هي ريّاء ذكر بعض أهل العلم أنّ المثل للحارث بن سليل الأسديّ قاله لامراته ريّاء بنت علقمة الطائيّ وذكَرَ خبره » .

وهذا يجرنا إلى الاعتقاد أن رُواة هذه الأخبار قد يكونون منشغلين بأمور أخرى وهم يسردون هذه الأحاديث غير تدقيق الاعلام والتثبّت من صحة ما نقل إليهم من طريق « المُخْبِرين » البدو لعلّهم كانوا منشغلين ببناء أخبارهم على الوجه الأكمل قصد الإمتاع والتأثير في السّامعين يظهر ذلك من خلال اعتنائهم بالسرد فيها اعتناء خاصا

(36) السّيوطي : المزهر ص 498 ـ 491 / الميْدانيّ مجمع الامثال ج ! ص 623 . . . وهو مثل يضرب في معرفة الشي حقيقته .

(37) الخبر المصاحب لقولهم « حال الجريض دون القريض » الذي أورد الميْدانيّ (ج 1 ص 267) لا علاقة له بالخبر المصاحب لهذا المثل في مصادر أخرى كذلك اختلفت الاخبار المفسرة لقولهم أهْوَنُ من قُعيس على عَمّته . . . .

(38) انظر الفاخر للمفضل بن سلمة وفصل المقال للبكري والمستقصى للزمخشري .

إذ يبدو هذا السّرد أحيانا مقصودا به أكثر من التوضيح وإنارة المثل ، يبدو كأنّه غاية في حدّ ذاته (38) .

ويظهر انشغالهم ببناء الأخبار في اعتنائهم بالحوار كذلك حتى يكسبوا الخبر حيويّة ويُضْفُوا عليه مسحة واقعيّة كما في حديث بيهس : « فلما كان في الغد نزلوا فنحروا جزورا في يوم شديد الحر فقالوا : أظلّوا لحم جزوركم لا يفسد فقال بيهس : « لكنّ بالأثلاث لحما لا يُظللُ فقالوا : « إنه لمنكر وهمّوا أن يقتلوه ثم تركوه ففارقهم حتى انشعب له طريق أهله فأتى أمّه فأخبرها الخبر فقالت : ما جاء بك من بين إخوتك فقال : لو خيّرك القوم لاخترت فأرسلها مثلا » (39) .

هذا بالاضافة الى الاعتناء بالتشويق وبعنصر المفاجأة فبيهس يبدو معتوها في أوّل الحديث « وكان سابع سبعة إخوة فأغار عليهم ناس من أشجع وبينهم حرب وهم في إبلهم فقتلوا ستة وبقي بيهس وكان يُحَمّق » (40) إلا أنّنا عندما نمضي في قراءة الحديث نكتشف أنّ بيهس ليس أحمق دائما وإنما هو عاقل أحيانا يخطط لما يروم القيام به « ثم أُخْبر أنّ ناسا من أشجع في غار يشربون فيه فانطلق بخال له يكنّى أبا حشر فقال له : هل لك في غار فيه ظباء لعلنا نصيب منهنّ قال : نعم فانطلق بيهس بأبي حشْر حتّى إذا قام على باب الغار وضع أبا حشر خاله في الغار فقال : ضربا أبا حشر فقال بعضهم : إنّ أبا حشر لبطل فقال أبو حشر : « مكره أخوك لا بطل » فأرسلها مثلا » (41) . لقد سُقْنا هذه الاستشهادات القليلة لنلمّح بها مجرد التلميح إلى أنّ هذه الأخبار بالاضافة الى كونها تُنير المثل وتحيلنا على ظروف إرساله لأول مرّة لا يمكن اعتبارها مقصورة على توضيح المثل بل هي أحاديث ممتعة مصاغة في قالب فنّي لتُسْرَدَ في

---

(38) مكرر انظر على سبيل المثال : حديث بيْهس في أمثال العرب للمفضل الضبي ص 44 .
(39) المفضل الضبي : أمثال العرب ص 44 طبعة الجوائب .
(40) لم يقل وكان أحمق . . . .
(41) المفضل الضبي : أمثال العرب (حديث بيهس) .

المجالس والأسمار ويمكن أن تُمثّل بالتّالي على غرار أخبار أيام العرب نواة للأدب القصصيّ قبل القرآن وقبل كليلة ودمنة وقبل المقامات (42). وهكذا يمكن مع شيء من التجوّز أن نعتبر المفضل الضبي « قَصَّاصًا » إلى حدّ مّا لأنه اعتنى بالخبر في حدّ ذاته وذكر المثل أو الأمثال في عرض هذه الأخبار فلم يأت الخبر عنده بعد المثل ليوضّحه وإنما ورد في السّياق الذي ضبطه له المفضل بالاعتماد على مصادره أو على خياله فبدا كانه « ضُرِبَ » بصورة عفوية .

وهكذا يكون المثل بالمعنى الاصطلاحي قولة مشهورة قِيلَتْ في ظُروف معينة ولا يمكن لنا أن نفهمها إن لم نجد خبرا يشرح هذه العبارة أو هذه القولة على أنّ مصاحبة الأخبار لهذه الأمثال تطرح مسائل عديدة حول صحّتها وحول بنائها وحول الغرض من إيراد المثل في الخبر كما عند المفضل الضبي ومن إيراد الخبر بعد المثل كما عند غيْره .

على أنّ هناك ملاحظةً لابُدَّ من التّنصيص عليها قبل الانتقال إلى الحديث عن الحكمة وإبراز وُجُوه الاختلاف ووجوه الاتفاق بينها وبين المثل بالمعنى الاصطلاحيّ وهي أنه من شرط المثل على حدّ تعبير المرزوقي (ت 461 ه) « ألاّ يتغير عما يقع في الاصل عليه ألا ترى أنّ قولهم اعطِ القوس باريها تسكّن ياؤه وإن كان التّحريك الأصل لوقوع المثل في الأصل على ذلك وكذلك قولهم : الصَّيْفَ ضيّعت اللبن لما وقع في الأصل للمؤنث لم يتغير من بعد وإن ضرب للمذكر (43) .

وقال التّبريزيّ (ت 502) في تهذيبيه : تقول : الصّيفَ ضيّعْتِ اللبن (44) مكسورة التاء إذا خُوطب بها المذكّر والمؤنث والإثنان والجمع لأنّ

(42) درس الأستاذ محمد اليعلاويّ ، المشار إليه سالفا .

(43) السيوطي : « المزهر » ص 468 (طبعة دار الفكر) .

(44) أمثال العرب ص 7 : المفضل الضبي .

أصل المثلَ خُوطب به امراة وكذلك قولهم : أطِريّ فإنّك ناعلة (45) يضرب للمذكر والمؤنث والاثنين والجمع على لفظ التأنيث (46) .

كل ذلك لأنّ المثل قول يرد أوّلا لسبب خاص ثم يتعدّاه الى أشباهه فهل ينطبق هذا على الحكمة ؟ وهل تحتاج الحكم الى الانارة حتى يتسنّى فهمُها كما هو الشأن في الأمثال بالمعنى الاصطلاحيّ ؟ ولكن قبل الإجابة على هذين السؤالين لنقفْ أوّلاً على معنى الحكمة في اللغة ثم نخلص الى معناها في الاصطلاح .

الحكمة :

الحكمة لغة في اللسان (مادة حكم) عبارة عن معرفة الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها : « حكيم » والحكيم يجوز أن يكون بمعنى الحاكم وعند الجوهريّ (ت 401) الحكم : الحكمة من العلم والحكيم العالم وصاحب الحكمة وقد حكم أي صار حكيما وفي التعريفات للجرجاني (ت 816 هـ) « الحكمة علم يبحث فيه عن حقائق الاشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية فهي علم نظري غير آليّ (47) .

---

(45) الإطرار أن تركب طرر الطريق وهي نواحية وقال أبو عبيد : معناها : اركب الامر الشديد فانك قويّ عليه . . . وأصل هذا أنّ رجلا قال لراعية له وكانت ترعى في السّهولة وتترك الحزونة فقال لها : أطريّ اي خُذي في إطرار الابل أي في نواحيها يقول : حُوطيها من أقاصيها واحفظيها (المزهر ص 486) .

(46) انظر الكشاف للتهانوي ص 1340 ج 6 / طبعة بيروت 1966 .

(47) انظر المقدمة (ابن خلدون) الباب السادس، الفصل 39 : فصل في أنّ العلوم الآلية لا توسّع فيها الأنظار ولا تفرّع المسائل : « اعلم أنّ العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطبيعيات والالاهيات من الفلسفة وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات كالمنطق للفلسفة وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصُول الفقه على طريقة المتأخرين » طبعة الدار التونسية للنشر ص 699 وطبعة دار الشعب ص 505 .

والحكمة أيضا هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الجربزة التي هي إفراط هذه القوة والبلادة التي هي تفريطها (48) .

وفي الحديث : إنّ من الشِّعر لَحُكْمًا أي إنّ في الشعر كلاما نافعا يمنع من الجهل والسفه وينهى عنهما قيل : أراد بها المواعظ والأمثال التي ينتفع الناس بها ويروى إنّ من الشعر لحِكْمَةً وهو بمعنى .

والحكم مصدر قولك حكم بينهم يحكم أي قضى وحكم له وحكم عليه وعند الأزهريّ (ت 370 هـ) الحكم القضاء بالعدل والحكمة العدل ورجل حكيم عدل .

وحكّم الشيء وأحكمه : كلاهما : منعه من الفساد قال الأزهريّ : رُوينا عن إبراهيم النخعيّ أنّه قال : حكّم اليتيم كما تُحكّم ولدك أي امْنَعْهُ من الفساد وأصْلِحْه كما تصلح ولدك وكما تمنعه من الفساد (49) .

ويُلخّص النوويّ (50) فيما نقل اليُوسيّ كل هذه المعاني في قوله : « الحكمة فيها أقوال كثيرة مضطربة اقتصر كل من قائليها على مقتضى صفة الحكمة وقد صفا لنا منها أنها عبارة عن العمل المتصف بالإحكام المشتمل على المعرفة باللّه تعالى المصحوب بنفاذ البصيرة وتهذيب النفس وتحقيق الحق والعمل به والصدّ عن اتباع الهوى والباطل والحكيم من له ذلك . وقد تطلق الحكمة على القرآن وهو مشتمل على ذلك وقد يطلق على العلم فقط وعلى المعرفة فقط ونحو ذلك » (51) .

---

(48) انظر كتاب التعريفات لأبي الحسن الجرجاني (ت 816 ه) ص 54 طبعة دار الشؤون الثقافية العامة (العراق) د . ت . وانظر كتاب رياضة النفس من كتاب إحياء علوم الدّين للغزاليّ (ت 505) .

(49) ابن منظور : لسان العرب : مادة حكم .

(50) النّووي (والنواوي) يحي بن شرف : علامة بالفقه والحديث مولده ووفاته في نوا (من قرى حُوران بسورية) الأعلام ج 9 ط 3 ص 184 ـ 185 ـ .

(51) اليُوسيّ : زهر الأكم في الأمثال والحكم ص 26 (نشر وتوزيع دار الثقافة : الدار البيضاء ط 1 1981 .

والذي يهمّنا من كل هذه التعريفات التي توسّع منها المعنى هو اتصال لفظة الحكمة بالمواعظ والأمثال خاصة في شرح الحديث السّالف الذكر . إنّ من الشِّعر لحكمة حيث قيل أراد بها المواعظ والأمثال (52) .

فعدم التمييز بين الحكم والأمثال في هذا الشرح أمر لا يحتاج إلى دليل خصوصا وأنّ تعريفات المثل المختلفة التي نعثر عليها هنا وهناك في كتب الأمثال القديمة بالقصد أو بالعرض تُعرّف المثل غالبا بالرجوع الى الحكمة .

فهذا أبو عبيد القاسم بن سلام الهرويّ يقول عن كتابه : « هذا كتاب الأمثال وهي حكمة العرب في الجاهلية والإسلام (53) .

وهذا الفارابي (ت 350 هـ) يقول : « المثل ما تراضاه العامة والخاصة في لفظه ومعناه حتى ابتذلوه فيما بينهم وفاهوا به في السراء ووصلوا به الى المطالب القصيّة وتفرجوا به عن الكرب والمكربة وهو من أبلغ الحكمة لأن الناس لا يجتمعون على الناقص أو المقصر في الجودة (54) وجاء في مجمع الأمثال للميداني في تعريف غير منسوب يهمّنا محتواه لأنّ صاحب المجمع أورده بعد تعريفي الـمُبرّد (ت 286 هـ) وابن السكّيت (ت 244 هـ) .

واكتفى بالقول : وقال غيرهما : (سُمّيت الحكم القائم صدقُها في العقول أمثالا لانتصاب صُورها في العقول مُشتقّة من المثول الذي هو الانتصاب (55) .

---

(52) لم نعثر في كتاب التعريفات للجرجاني تحت لفظة« حكمة » ولافي مقال حكمة في دائرة المعارف الاسلامية على أيّ إشارة إلى الحكمة المتصلة بالمواعظ والأمثال .

(53) أبو عبيد القاسم بن سلام الهرويّ (ت 224 ه) كتاب الأمثال .

(54) نقلا عن المزهر في علوم اللغة وأنواعها للعلامة عبد الرحمان جلال الدين السّيوطيّ (ت 911) طبعة دار الفكر (د . ت) وقد أورده عابدين ص 9 من كتابه الأمثال في النثر العربيّ القديم .

(55) المَيْداني : مجمع الأمثال ج 1 ص 6 و7 .

ولقد عمّم مترجم كتاب « زلهايم » (56) الخلط على كل كتب الأمثال القديمة فقال في تقديم الكتاب : « وتتابع التاليف في الأمثال العربية على هذا النحو فوصلت إلينا عشرات الكتب التي يعتمد بعضها على بعض في كثير أو قليل وقد خلط مؤلفها بين المثل والحكمة والتعبير اللغويّ الدائر على الألسنة . . . » (57) .

ولا يفوتنا أن نذكر ان بعض الدارسين المحدثين قد حاول التمييز بين هذه الأصناف على غرار ما فعله اليُوسيّ (ت 1102 هـ) في كتابه : « زهر الأحكم في الأمثال والحكم » إلا أننا لا نظفر عند هذا ولا عند أولئك بقول فصل في هذا الموضوع (58) .

فالحسن اليُوسيّ قد فصل منذ العنوان الحكم والأمثال وجعل كتابه سمطين : الأول للأمثال وما يلتحق بها والسّمط الثاني للحكم وما يلتحق بها وقدم لتأليفه باربعة فصول أهمها الفصل الأوّل في معنى المثل والحكمة والحكمة وهو الفصل الذي أطال فيه صاحبه في الاشتقاق ومختلف الجزئيات ممّا يتصل بالموضوع من قريب او من بعيد بالنسبة الى المثل والحكمة على حدّ السواء إلا أنه خلص بعد ذلك إلى القول : « وليس بمفيد في الأقوال إذا تُنُوزع فيها أنّ شيئا منها حكمة أو مثل » وقد أقر ذلك لأنّه لم يحاول تدقيق ما هو مثل بالمعنى الاصطلاحيّ وما هو مثل بالمعنى الواسع أو بالمعنى العام فيكون هذا « التمييز » بين الحكمة بمعناها العام وبين الأمثال غير التمييز الذي نروم القيام به لان اليُوسيّ لم يهتم بحصر دلالة كلمة مثل في الاصطلاح إذ قال : « فاذا فرغت

(56) رودلف زلهايم : الأمثال العربية القديمة ترجمة الدكتور رمضان عبد التّواب مؤسسة الرّسالة ط 2 / 1982 .

(57) المرجع السابق : تقديم المترجم .

(58) يقول اليُوسيّ في زهر الأكم متحدّثا عن الحكمة : « وأما إذا فسّرناها بالمعنى العام فقد علمت أنّها متناولة لجميع الإصابات في الأقوال والأفعال والاعتقادات » (ص 39 ـ 42) وكان قد أورد قبل ذلك قولا جاء فيه : « أنزلت الحكمة على ثلاثة أعضاء في الجسد : قلوب اليونان وألسنة العرب وأيدي أهل الصين (ص 28) .

من الأمثال ذكرت شيئا مما يجري مجرى الأمثال وجعلته ملتحقا بها » ثم يضيف « ولا اقتصر على أمثال العرب ولا على ما عُدَّ مثلا بالصراحة » (59) .

فقد لامس اليُوسيّ المسألة ولم يتناولها بدِقّة .

وأمّا الدراسات الحديثة التي خصصت للأمثال العربية القديمة فلا نقف في معظمها على فصل واضح بين الأمثال والحكم لأنّ أغلب من قام بهذه الدراسات مستشرقون (60) - كما ذكرنا - والحدود بين هذين الصنفين من بليغ القول ليست واضحة تمام الوضوح حتّى في لغات هؤلاء المستشرقين وفي مجاميع الأمثال والحكم وموسوعات الأمثال وقواميسها عندهم (61) فاللّغة الفرنسية - مثلا - تحشر تحت تسمية الأمثال PROVERBE الحكم والأمثال وغيرها ونجد في القواميس الفرنسية كلمة مثل مرادفة لكلمة حكمة أو قل تُحيلُ

(59) المصدر السابق ص 58 .

(60) من الدراسات العربية الحديثة نذكر كتاب عبد المجيد عابدين : الأمثال في النثر العربي القديم مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الاخرى طبعة دار مصر للطباعة (د . ت) والمقدمة بتاريخ مايو 1956

وكتاب حنّا الفاخوري : الحكم والأمثال طبعة دار المعارف (الطبعة الرابعة 1980) وكتاب شوقي ضيف : الفنّ ومذاهبه في النثر العربي طبعة دار المعارف (الطبعة الأولى) في سنة 1946 عَقَدَ فيه فصلا للصنعة في النثر الجاهليّ وفيه تعرض للأمثال الجاهليّة ولكنه خلط هو الآخر بين الأمثال والحكم والتراكيب الجاهزة والأدعية . ومن الكتب المدرسيّة نذكر : كتاب الأدب العربي للصفّ الخامس الأدبيّ بالجمهورية العراقية وفيه فصل مخصص « للأمثال » بين صفحتي 94 و 95 من الطبعة الخامسة (دار الحرية للطباعة 1975) وقد خلط فيه المؤلفون بين الأمثال والحكم والعبارات والتراكيب الجاهزة والأدعية الخ . . .

(61) نظرنا في : موسوعة الاستشهادات لـ : دوبري(DUPRE) : (PARIS 1959)وفي قاموس الأمثال والأقوال السائرة : *Encyclopédie des citations

* Dictionnaire des proverbes et dictons (les usuels du Robert Paris 1980 choisis et présentés par : Florence MONTREYNAUD - Agnès PIERRON et François SUZZONI

وقد أحالنا مؤلّفو هذا القاموس على كتاب آخر ذكروا أنّ صاحبه قد ميز في مقدمته بين الأمثال والحكم إلا أننا لم نتمكن من الاطلاع عليه ونحن بصدد إعداد هذا البحث ولذا نكتفي بالاشارة اليه وهو : قاموس الأمثال والحكم والاقوال البليغية لموريس مالوكس ,* Dictionnaire des proverbes sentences et maximes (Larousse 1960; 628 P) de Maurice Maloux.

الكلمة منها على الأخرى والكلمتان في القواميس تُحيلان على مرادفات عديدة تُساق تِباعا دون تدقيق كافٍ للحُدود الفاصلة بينها (62) .

وكذلك الشأن بالنسبة الى اللغة الإنكليزية وحتى الألمانية رغم ما يبدو فيها بين هذه الأصناف من فُوَيْرِقات (63) .

ولئِن تفطن زلهايم إلى ما بين الأصناف المحشورة معا في كتب الأمثال القديمة من فُروق فإننا عندما نحاول الوقوف من خلال كتابه على الحدّ الفاصل بين الحكمة والمثل لا نظفر بطائل لأنّه قال متحدّثا عن الحكمة بعد أن ميّز بين المثل والتعبير المثليّ وحاول التمييز بين هذين الصنفين وبقية الاصناف : « تجمع الحكمة كل ما يتّصل بالعادات والتقاليد والتدبير والأقوال السائرة والعبارات النادرة فهي تعبر عن خبرات الحياة او بعضها على الاقل ـ مباشرة في صيغة تجريدية وإنّه ليس من قبيل الصدفة أن ينسب أمثال هذا النّوع إلى الحكماء والفلاسفة الذين وُهبوا المقدرة على التعبير التجريديّ بينما هي من الأمثال والتعبيرات المثليّة التي لم يُعرف قائلُها ولم يفْعَلْ هؤلاء الحكماءُ أكثر من أن يُضْفُوا على المثَل معنىً مجرّدا ويُحَوِّرُوا محتواه باستعمال كلمات عامّة فلسفية ويُحوّلوا النثر إلى نظم ذي إيقاع وقافية . ولهذه الأمثال مقابل حرفي في كثير من الاحيان في أمثال الشعوب الاوروبية » (64) .

معنى ذلك أنّ « زلهايم » شرع في تحديد الحكمة فانتهى الى الكلام عن المثل وردّ الحِكم كلّها إلى الأمثال والتعابير المثلية وكأنّه يُبرر ولو ضمنيا حَشْر العرب لهذه الأصناف المختلفة تحت تسمية الأمثال .

---

(62) نظرنا في « روبار » **Le Robert :** Dictionnaire Alphabétique et Analogique. (Paris 1970).

وفي لوبيتي روبار : **Le Petit Robert :** Dictionnaire de la Langue FranÇaise (PARIS 1983)

وفي قاموس المترادفات سلسلة روبار Dictionnaire des synonymes : les usuels du Robert (Paris 1979) .

وفي قاموس المترادفات سلسلة بورداس Dictionnaire des synonymes (Collection Bordas) (Paris).

(63) انظر كتاب زلهايم ـ ترجمة رمضان عبد التواب نشر مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية 1982 .

(64) المرجع السابق ص 26 ـ 39 .

ونحن وان وافقنا « زلهايم » جزئيا وخاصة في تذكيره بالعلاقة بين الحكم والأمثال فلا يمكن أن نوافقه في اعتباره الحِكَمَ كلَّهَا أمثالا حُوِّرَتْ وحُوِّلَتْ عبارتُها ليَحْسُنَ وقْعُها لأننا حدّدنا مفهوم المثل ورأينا أنّ من الأمثال بهذا المعنى ما لا يتصل في ورْد ولا صَدَرٍ بالحِكَم كمِثْلِ قولهم : « أسعْد أم سُعيْد » وقولهم : « عند جهينة الخبر اليقين » .

فهل من سبيل ليتّضح لنا على هذا النحو معنى الحكمة من خلال مادّة كتب الأمثال القديمة ؟ سبق أن رأينا أن معاني لفظة حكمة أوسع من أن تحصر وما يهمنا منها هو معنى الحكم المتصلة بالأمثال ولم نقل الحكم التي هي من الأمثال ولقد جرّنا الى هذا الاحتراز ما نجده عند ابن رشيق في كتاب العمدة في باب حدّ الشعر وبنيته : « قال عبد الكريم : « يجمع أصناف الشعر أربعة : المديح والهجاء والحكمة واللهو ثم يتفرع عن كل صنف من ذلك فُنُون فيكون من المديح المراثي والافتخار والشكر ويكون من الهجاء : الذمّ والعتاب ويكون من الحكمة الأمثال والتزهيد والمواعظ ويكون من اللّهو الغزل والطّرد وصفة الخمر والمخمور (65) .

والذي يستوقفنا في هذا التصنيف هو جعل الأمثال تحت صنف الحكمة كما يستوقفنا عطف الأمثال على التزهيد والمواعظ (66) معنى ذلك أنّ الحكمة هنا لا تفهم على أنها الاتقان ولا على أنها « هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الجربزة والبلادة » وإنما متّصلة بما ذكرناه عن المنع من الفساد عموما وعن الدعوة إلى محمود الأخلاق .

فمن قولهم : « أنجز حرّ ما وعد » نفهم أن الوفاء بالوعد من شيم الأحرار وان الإخلال به من صفات اللؤماء ولذلك تكون هذه القولة بمثابة الدعوة الى احترام الوعود فَهِمْنَا ذلك من العبارة نفسها ولم نحتج إلى القواميس

---

(65) انظر العمدة ابن رشيق ـ ج 1 ص 101 وانظر مقال الأستاذ محمد عبد السلام : موقف النقاد القدامى من شعر الحكمة والزهد (حوليات الجامعة التونسية عدد 15 سنة 77) .

(66) كتاب الجوهرة في الامثال يليه كتاب الزمردة في المواعظ والزهد في « العقد الفريد » .

لشرح لغتها ولم نحتج الى سياقها التاريخي أو الأسطوريّ الذي تتنزل فيه ولم نحتج حتى إلى معرفة قائلها الأوّل .

كذلك من قولهم « يوم لنا ويوم علينا » نفهم أنّ الدّهر فيه خير وشر وقد توصّل الإنسان الى هذه الحقيقة بعد أن خَبِر صُروف الزّمن ثم أصبحت العبارة بعد ذلك متداولة لأنّها تلخّص التجربة البشرية وتُعين على التأسّي مثلما يحصل من تَمَثُّلِنَا بقول الله تعالى : « سيجعل الله بعد عُسْرٍ يُسْرا » (67) .

وفي قولهم : « مقْتل الرّجل بين فكّيه » تنبيه من عثرات اللسان التي قد تكون عاقبتها وخيمة وغير خفيّ ما في هذه العبارة من كناية ولكن المهم أنّ القارىء أو السّامع يفهم لأول وهلة ـ أو بعد تدبّر ـ المقصود من القولة دون الحاجة إلى سياق ينيرها كما هو الشأن فيما رأينا من الأمثال بالمعنى الاصطلاحيّ .

وعندما نستعرض أقوالا من قبيل « جنّة المرء دارُه » و« حائط خير من ألف شفيع » ولْتَكُنْ الدُّورُ أولَ ما يُشترى وآخر ما يُباع » (68) يتضح لنا أنّ العرب قد تواضعوا منذ القديم على ضرورة امتلاك الدور ولا يزال هذا الحرص سائدا إلى عصرنا الحاضر ولكن لا يعني هذا بالضرورة أن جميع الامم تتفق مع العرب في هذا الحرص أي إنّ الحكم أقوال وعظيّة ارشادية أخلاقية ولكنّها لا تجمع بالضرورة اتفاق الجميع وقد نجد عند نفس الشعب اقوالا فيها مسحة حكمية تتضارب معانيها ومع ذلك نقبلها دون تروّ أحيانا لاختصارها وسهولة عبارتها وحسْن وقعها في نفوسنا كما هو الشأن في قولهم : « التقدّم قبل التندّم » فالدعوة الى الإقدام واضحة في هذه العبارة وواضحةٌ هي الدّعوة إلى

(67) سورة الطلاق الآية 7 .

(68) أبو منصور الثعالبيّ (ت 429) في كتابه التمثيل والمحاضرة تحت باب : الدار والوطن طبعة دار إحياء الكتب المصرية القاهرة 1961 .

عدم إفاتة الفرصة حتى لا نكون أندم من الكسعي (69) لأنهم يقولون أيضا : « رُبَّ رَيْث يُعْقِبُ فَوْتًا » (10) .

ولكن الا يتضارب معنى هذه الحكمة مع قولهم : « في التأنّي السلامة وفي العجلة الندامة » ؟ والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها قولهم : « أرْسِلْ حكيما وأوْصِه أي إنه وإنْ كان حكيما فإنه يحتاج إلى معرفة غرضك (71) وقولهم الذي يورده المَيْدانيّ في نفس الصفحة مع القول السابق : « أرسلْ حكيما ولا تُوصِه » أي هُو مستغْنٍ بحكمته عن الوصية » (72) .

ولا بد من الإشارة مع ذلك إلى أن وجود حكم متضاربة ليس مقصورا على العرب بل نجده عند غيرهم من الشعوب كالفرنسيين في قولهم : « يجتمع الأشياء » وفي قولهم : إنّ الأضداد يطلب بعضها البعض (73) .

فلا ينقص هذا التضارب في رأينا من قيمة هذه الحكم لأن منحاها أخلاقيّ وقد بيّن الفلاسفة منذ القديم نسبيّة الأخلاق عند البشر فما هو صالح لقوم كمبدإ أخلاقيّ يكون غير صالح لقوم آخرين وإن كانت هناك كليّات قد اتفق عليها البشر في كل زمان ومكان . . .

وهكذا تكون الحكمة ملخّص تجربة إنسانية تنحو منحى أخلاقيا وترمي إلى الإصلاح والتّقويم أو على الأقلّ الى الإفادة بالتجربة المتفق عليها كوْنيًّا كما في قول زهير بن أبي سلمى (ت 13 ق هـ / 609 م) (البحر الطويل) .

---

(69) الفاخر : المفضل بن سلمة ص 74 طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974 تحقيق عبد العليم الطحاوي مراجعة محمد علي النجار .

(70) الميداني : مجمع الامثال ج 1 ص 422 .

(71) نفس المصدر ج 1 ص 423 .

(72) نفس المصدر ج 1 ص 423 .

(73) القولة الأولى تَرْجَمْنَا بها : Ceux qui se ressemblent s'assemblent.
والقولة الثانية ترجمنا بها : — Les Contraires s'attirent

ومن لا يصانع في امور كثيرة يضرّس بانياب ويوطأ بمنسم 74)

أي أنّ زهيرا قد ثبت لديْه بالتجربة وهو الذي عاش أكثر من ثمانين حجة أنّ الـمُصانعة ومجاراة الناس والأحداث في غير رياء حقيقيّ وفي غير خروج عن الشخصية وعن الرأي الشخصيّ في مسائل كثيرة أمر لا بدّ منه لأنّ الذي لا يُصانع يحطّم (75) ويدعم هذا المعنى قولهم : « المصانعة تُيَسِّرُ الحاجة » (76) وقد يعترض على هذا بان الرّياء من الرذائل فيُشَكِّكَ في صحّة قول زهير ولكن الواقع وهذا هو المهم - يثبت أنّ ما قاله هذا الشاعر الجاهليّ يبقى صالحا إلى عصرنا الحاضر .

وكذلك الشأن في قولهم « بعض الكلام أقطع من الحسام (77) وفي قولهم : « أول الحزم المشورة (78) وفي قولهم : « اصطناع المعروف يقي مصارع السّوء » (79) وفي قولهم : « لا تكن حلوا فتؤكلَ ولا مُرًّا فتلفظَ وتَوَسَّطْ الأُمور أدنَى إلى السّلامة » (80) . فهذه الأقوال حصيلة تجارب ولا نحتاج لفهمها إلى تنزيلها في سياقها الذي وردت فيه لأول مرة ولا نحتاج بالتالي إلى تحديد قائلها الأول اذ لا تُغيّر نِسبتها إلى قائل مّا من مدى تقبّل الناس لها واعتمادها في حياتهم لتنير لهم سواء السّبيل والدليل على ذلك أنّ ابن عبد ربه في « العقد الفريد » لم يحاول ولو مجرّد محاولة تبرير عَزْوِ القولة السّالفة

(74) الضرس : العضّ على الشيء بالضّرس والتضريس مبالغة والمنسم للبعير بمنزلة السنبك للفرس والجمع مناسم : (شرح المعلّقات السّبع : الزوْزوني طبعة دار الكتب العلمية بيروت 1978) .

(75) حنّا الفاخوري : الحكم والأمثال (سلسلة فنون الأدب العربي عن دار المعارف ص 21/ الطبعة 4) .

(76) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج 3/ص 59 .

(77) هذه الحكمة منسوبة في العقد الفريد الى أكثم بن صيفي (ت 630 م) وذلك في الصفحة 12 ومنسوبة مع تغيير طفيف (رُبّ كلام أقطع من حسام) إلى أنس بن مالك (ت 93 هـ/712 م) وذلك في الصفحة 13 .

(78) المصدر السابق ج ص 47 .

(79) المصدر السابق ج 3 ص 38 .

(80) المصدر السابق ج ص 44 .

الذكر عن وقع الكلام تارة الى أكثم بن صيفي وطورا الى أنس ابن مالك (ت 93هـ) .

ولئن حرص بعض العرب على تحديد قائل أول لما يَتَدَاوَلُونَهُ من الحِكم فإنّ هذا الحرص قد يتنزل في إطار الردّ على النزعة الشعوبية ومحاولة إبراز رسوخ الحكمة عند العرب حتى لا يذهب الظن الى أنّ الحكمة مقصورة على الفرس وإنما للعرب أيضا حكماؤهم في الجاهلية والأسلام ولذلك قال شوقي ضيف : « ولا يكاد يُوجد في الشعر الجاهليّ سيّد مشهور أو خطيب معروف إلا وتُضاف إليه جملة من الحكم والأمثال » (81) .

ولذلك كان الجاحظ قد أورد في البيان والتبيين ثبتا لهؤلاء الحكماء (82) كما أورد الفيروز آبادي (ت : 817 هـ) صاحب القاموس المحيط نقلا عن مصادر عربية قديمة قائمة أخرى من الحكماء جاء فيها : « وحكّام العرب في الجاهلية : أكثم بن صيفي وحاجب بن زرارة والأقرع بن حابس وعبد المطلب وأبو طالب وحكيمات العرب بنت لقمان وهند بنت الحسن وجمعة بنت حابس وابنة عامر بن الظَّرِب » (83) .

هؤلاء هم الذّين أراد العرب أن يُعزوا لهم الحكمة والقدرة على القول المختصر البليغ القادر على التأثير في السامع حتى يُباهوا بهم أمام الفرس المعتزّين بحكمائهم . فكانت هذه الأقوال المعبرة عمّا ثبت بالخبرة محمّلة بالوعظ والإرشاد تنبه الغافلين وتُرشد الضّالين في عبارة مُوجزة ذات وقْع خاص لا يحتاج المرء لفهمها الى المعاجم كما لا يحتاج الى معرفة السّياق الذي وردت فيه أول مرّة وهذا ما تختلف فيه الحكم عن الأمثال بالمعنى الاصطلاحيّ لأنّ الأمثال لا يمكن بحال فهمها دون تنزيلها في سياقها أي دون الوقوف على موردها كما بيّناه سالفا ولأنّ الأمثال عند العرب ليست لها في الغالب غاية وعظية ارشادية اخلاقية .

(81) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ص 24 طبعة دار المعارف بمصر (الطبعة الخامسة) .

(82) الجاحظ : البيان والتبين ج 3 ص 56 (طبعة دار الفكر للجميع 1968) .

(83) عبد الله الفيزوز آبادي (ت 817) القاموس المحيط ج 4 ص 98 ـ 99 .

وقد قلنا « في الغالب » لأن الأمثال عند العرب لم تنشأ لغاية وعظية أخلاقية ـ هذا لا جدال فيه ـ ولكن من الأمثال ما قد يوحي بمدح الفضائل كالكرم والوفاء بالوعد والحثّ على التآخي وبذم الرذائل كالغدر والطمع والبخل .

فمما يضرب في كرم الإخاء قولهم : « هذا التصافي لا تصافي الـمِحْلَبِ » .

ومعناه : هذه المصافاة لا مصافاة المؤاكلة والمشاركة ولكن تبقى مع ذلك الحاجة متأكدة للعودة الى الخبر المصاحب لهذا المثل لنقف علام يعود اسم الاشارة هذا : (84) .

ومما يضرب في ستر العيوب وترك الكشف عنها قولهم : « خذي ولا تناثري » (85) .

ومما يضرب في ذم الطمع قولهم : « رجع بخفي حنين » (86) .

ومما يضرب في ذم الغدر وعدم حفظ الجميل قولهم : « سمِّنْ كلْبك يأكلك » (87) الخ . . .

فهذا الصنف من الأمثال المشتمل على مسحة أخلاقية هو الذي يقترب من الحكمة ويدق الفرق بين هذه وذاك حتى يكاد لا يتبيّن خصوصا وان بعض الحكم يحرص عند روايتها على تحديد قائلها وضبط موردها فيزداد اللبس ولا يحرص على بيان الفرق بينهما مع أن الفرق يمكن تبينه كما اسلفنا .

فلئن كان المثل ذو المسحة الوعظية يتفق من حيث ما يقصد الى من عظة وتأديب مع الحكمة فهو يختلف عنها في أمور بيّناها وأهمّها في رأينا ان العودة الى

---

(84) الميداني : مجمع الامثال ج 2 ص 458 .

(85) المصدر السابق ج 1 ص 330 .

(86) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج 3 ص 11 .

(87) الميداني مجمع الأمثال ج 1 ص 198 .

أخبار الأمثال بالمعنى الاصطلاحيّ ضرورية لتعرف ظروف ارسالها وتتضح معانيها فينتفع بها على حدّ تعبير الجاحظ (88) أي تُضرب في الحالات الشبيهة بالحادثة الأصلية أو ما قدم الينا على أنّه مورد المثل في حين لا تحتاج الحكمة باعتبارها فكرة أخلاقية عامّة إلى سياق يوضحها أو حادثة تنيرها لأنّ معناها مستفاد من عبارتها وتقبلها وانتشارها يتوقفان على مدى توافقها مع العرف الأخلاقي العام للشعب الذي « ظهرت » فيه بوجه خاص وللبشرية جمعاء بوجه عام لان حكمًا كثيرة لا يمكن نسبتها إلى شعب بعينه فهي تراث مشترك بين البشرية قاطبة يحتوي على « خبرة العين والأذن واللسان والشعور » وينبض « بالحقيقة الفطرية والحقيقة المكتسبة » (89) .

أحمد الحذيري

(88) البيان والتبين ج 1 ص 271 : « كان الرجل من العرب يقف الموقف فيرسل عدّة أمثال ولم يكن الناس جميعا ليتمثلوا بها إلا لِـمَا فيها من الرفق والانتفاع » .

(89) حنا الفاخوري : الحكم والامثال : مقدمة الكتاب ـ ص 5 ـ .

« مـا الحيـاة ؟ » (1)

تأليف : محمود المسعدي

تعريب : حسناء الطرابلسي بوزويتة

إنه لشرف عظيم جدّا ، ومسؤولية ثقيلة جدّا كذلك أن يتاح لي تقديم أعمالكم العلمية بخطبة الافتتاح التقليدية أمام كل هذه العقول النيّرة المجتمعة هنا إحياء لهذه السنة الموغلة في القدم التي ما انفك الإنسان يسائل فيها الطبيعة ، بل ويستنطقها لينتزع منها أسرار قوانينها جزءا جزءا .

فهي مسؤولية ثقيلة أولا ، لأنه من الغريب أن تؤول إلى أديب ليس له في الظاهر ما يجمعه بكم ، أنتم أرباب العلم ، اللهم إلاّ تلك النزعة إلى الحلم وذلك البحث عمّا وراء المحسوسات والمعطيات التي تقود خطاكم أنتم وسط عالم الخيال ، نحو كل اكتشافاتكم قوانين الطبيعة ، والتي توحي إليه هو ، فيلسوفا كان أو شاعرا ، بالنبرات التي تلائم تغنّيه بعظمة مصير الإنسان المأسوية ، ذلك الإنسان التائه في خضم الكون الفسيح ، والذي استبد به القلق أمام الزمن والفضاء اللامتناهيين ، وأمام صمت الأكوان المترفع الرهيب الذي استمد منه باسكال (2) خوفه وإيمانه مجتمعين .

---

1) العنوان من وضعنا نحن . والبحث بتاريخ 1982 حرره المؤلف بالفرنسية وافتتح به أشغال ندوة في موضوع التكوينية وشارك فيها جمع من علماء الحياة .

ويجدر أن نلاحظ أن ما وضعناه بين قوسين في نصنا المعرّب يقابل ما وضعه المؤلف بين قوسين في نصه الفرنسي وكذلك ما وضعناه بين ظفرين عدا الشواهد التي ساقها وختمها بلفظ (انتهى) أسقطنا من آخرها هذا اللفظ ووضعناها نحن بين ظفرين .

2) هو بلاز باسكال (Blaise Pascal) ، عالم رياضي وفيزيائي وفيلسوف وكاتب فرنسي (1623 ـ 1662) .

فلا يدهشنّكم إذن أن أحسّ من أوّل وهلة هذا الإحساس المحرج بأنني دخيل عليكم بعض الشيء ، بما أنني قد أقبلت عليكم من عالم الآداب هذا ، وأنا منصرف انصرافا كلّيّا إلى الجانب الخيالي في المشاكل ، وإلى الخيالات النابعة من القلق الوجوديّ ، ولعلّي أريد أن أجد عندكم بصيص نور أو شيئا من اليقين وهي امتيازات مأثورة عن العلم عادة .

ولا أجد ما أعتذر به لديكم عن حضوري الغريب وما لعلّه يبرّر وجودي بينكم سوى أن أعبّر لكم عن اعتقادي الراسخ في أنّ العالم والشاعر يحدوهما معا ـ وهما يشارفان في تعمّقهما أقصى حدود ميدان البحث قصد الكشف عن سر الكون الأكبر ـ طموح واحد ، ويوحّد بينهما مشغل مشترك ودرجة من الحماس متساوية .

إنه انعتاق واعد باكتشافات غير مؤملة . أن يَرَوْا ما لا يُرى ، ويسمعوا ما لا يسمع ، ويلمسوا ما لا يلمس ، وأن يصلوا إلى حدود لم يسبقوا اليها ، وأن يدركوا ما لم يدرك بحاسة ولا فكر في غزو حقيقة العالم ـ هذه الحقيقة التي تقاس أبعادها بآلاف آلاف السنين زمانا وآلاف آلاف السنين ضوءا مكانا ـ تلك هي بوادر الاكتشاف العلميّ والإبداع الشعريّ التي توكل إلى عمليّات كلّ منها مهمّة مواصلة المغامرة الذهنيّة إلى حدود ما لا سبيل إلى تبليغه أكثر ممّا توكل إليها مهمّة تبليغ عمليّات المغامرة الذهنية ذاتها .

اسمحوا لي الآن ـ وقد ضمنت فيها آمل بعض الصّلة ، صلة المرافقة إن لم تكن صلة القرابة بكم ، أنتم أرباب العلوم ، فضمنت بالتالي صفةً مّا تؤهلني لمحاورتكم ـ أن أشكركم جميعا ولا سيّما منظميّ هذه الندوة ، على الفرصة التي وفّرتموها لي كي أبدي في موضوع بحثكم بعض الآراء ، وأنا سعيد أن قد عنّت لي في ذلك آراء أكثرها غير متأكد ولا ثابت بنفسه ، وأن يكون بمقدوري أن أقدم لكم ما بلغه اجتهادي في هذا المجال من آراء مهما كانت قيمتها ، راجيا منكم أن تستقبلوها بتسامح .

وأول هذه الآراء رأي ليس هو في الحقيقة سوى سؤال يمكن أن نطرحه على أنفسنا مثل ما فعل ادقار موران (3) في كتابه « علم ووعي » فهل صحيح ـ كما زعم ـ « أن عودة الذات العالمة على نفسها مستحيلة علميّا لأن المنهج العلميّ يرتكز على الفصل بين الذات والموضوع ، وأن الذات ترجع إلى سجل الفلسفة والأخلاق ولا شكّ أنّ العالم يستطيع دائما وأبدا أن يفكّر في علمه ، إلّا أنه يفكر فيه تفكير ما وراء العلم أو خارج العلم وليست له ميزات الاختبار العلميّ » ؟

هل هناك حقّا مجال كي نقبل أو نخشى أن يكون قد قُضيَ على العالم بهذا الفصل قضاء مبرما إلى حدّ أنه أصبح من العسير عليه بل من المستحيل أن يجمع في ذاته العلم الدقيق والفلسفة كما كان يجمعها طيلة القرون سواء علماء اليونان في القديم أو علماؤنا مثلا من كبار ممثلي « الحكمة » (4) العربيّة الإسلاميّة كابن سينا (5) وابن رشد (6) والبيروني (7) وغيرهم أمثال عمر الخيّام (8) ، الذين كانوا أطباء وعلماء وفلاسفة وشعراء في نفس الوقت ، وكذلك شأن علماء آخرين من أروبا أقرب إلينا في الزمان أمثال نيتون (9) وليبنيتز (10) حتى علماؤنا المعاصرون ؟

يبدو أنّ العلم الحديث في الحقيقة قدّر كلّ الشرّ وكلّ الخطر ، في ضيق النّظر وعشاء البصر اللّذين هددته بهما طويلا « علمويّة » صمّاء كانت ثمرة

---

3) Edgard Morin ، عالم اجتماع فرنسي (باريس 1921) له اهتمام بقضايا التواصل بين الجماعات .

4) بالعربية وبالحروف اللاتينية في النص الأصلي .

5) هو أبو علي الحسين بن سينا ، فيلسوف وعالم في الطبيعة وطبيب (370 هـ/980 م - 428 هـ/1037 م) .

6) هو أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد شارح أرسطو ، فقيه وفيلسوف أندلسي ، متبحّر في علوم القرآن والفيزياء والطب وعلم الحياة والتنجيم ، (520 هـ/1126 م ـ 595 هـ/1198 م) .

7) هو أبو الرّيحان محمد البيروني عالم رياضي ومنجم وفيلسوف (362 هـ/972 م ـ 440 هـ/1048 م) .

8) هو شاعر وعالم رياضي (467 هـ/1074 م ـ 517 هـ/1123 م) .

9) هو (Sir Isaac) Newton ، عالم رياضي وفيزيائي ومنجّم وفيلسوف انكليزي (1642 ـ 1727) .

10) هو (Gottfried Wilhelm) Leibnitz ، فيلسوف ورياضي ألماني (1646 ـ 1716) .

خطيئة الكبرياء البالغ الذي أفرزته « العقلانيّة الآلية » الغالبة في آخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بما أنها تدعو في أيّامنا إلى مجالات تفكير تجاوز مجال العلم القديم .

ألم يظهر بعدُ تيّار من الفكر الفلسفي غاية في الثّراء والعمق ، ما هو بالوارد على هامش العلم ولا بالحائم حوله ، بل طينته طينة العلم نفسه ، عليه يقوم العلم وبدونه يختلّ ؟

إنّ جميع أعمال تايلار دي شاردان (11) ، « وحيرة أحد علماء الحياة » لجان روسطان (12) ، ورسالة الفلسفة الطبيعيّة الموسومة بـ« الصدفة والضرورة » لجاك مونود (13) ، ودعوات ايدڤار موران ـ وقد ردّد قائلا : « آن الأوان لنعي أنّ العلم بلا فكر (يعني : فكرا فلسفيّا ، طبعا) وأنّ الفلسفة التي لا تتجاوز التقدير المجرّد غير « كافيين » ـ من الأمثلة التي تدلّ بما فيه الكفاية على مدى انشغال العلم الحديث بإحياء هذا البعد واستعادته وهو البعد الذي يتسنى له بواسطته وحده أن ينهض النهوض الحقّ بمنزلة الإنسان ودوره في الطبيعة فيما يميّزهما خير تمييز أعني : الحيرة العميقة الفلسفيّة والعلميّة معا التي هي تعبير تلقائي عن قلق الإنسان الأصليّ أمام الحياة والكون .

أفلم يكن أصل التكوينيّة التي تحاول ندوتكم دراسة بعض مسائلها وغايتها معا ، ربما ، الطموحَ إلى تقديم جواب علميّ وبالتّالي ثابت لهذا السّؤال : « ما الحياة ؟ » وهو سؤال ما انفكّ الإنسان يطرحه على نفسه وعلى الكون منذ آلاف السّنين لأنه المخلوق الوحيد الذي لا يقبل الحياة إلاّ متسائلا عن أصلها ومعناها ومآلها وإن هو يرى فيها هبة ونعمة سامية .

وإنّه لفي نطاق هذا التساؤل الجوهري يؤصّل العالم وكذلك الفيلسوف والشاعر من ولادتهم إلى مماتهم علّة كيانهم وكرامة حالتهم البشرية .

---

11) Teilhard de Chardin ، عالم في الأجناس وفيلسوف فرنسي (1881 ـ 1955) .

12) Jean Rostand ، من علماء الحياة الفرنسيين ، ولد سنة 1894 .

13) Jacques Monod عالم في كيمياء الكائنات الحية (1884 ـ 1970) وحاصل على جائزة نوبل في الطب (1965) والواقع أنه اشترك مع F. Jacob في تأليف كتاب « الصدفة والضرورة » (1970) .

للعلم أن يثبت اليوم ـ دون شكّ ـ أنّ عمر الكون يقدّر بما لا يقلّ عن عشرين ألف ألف ألف (14) سنة ، وأنّ كواكب النظام الشمسي ليست هي الكواكب الوحيدة الموجودة ، وأنّه يحتمل أن يكون للأرض آلاف النظائر في الكون بل آلافُ آلافِ الآلافِ . ولكنّه ما زال يتساءل دون أن يظفر بجواب مرضيّ : « ما الحياة ؟ » ، كيف السّبيل إلى حدّ جوهرها وبيان ظاهرتها وعملها ؟ هل تكون نتيجة صدفة أم ضرورة تقاليب فيزيائية كيميائية تجري في الكون أثناء اعتمالها ، أم ظاهرة من ظواهر المادّة تماما كما يكون الوعي والفكر ظاهرتين من ظواهر الحياة ؟ وهل هي أزليّة ؟ وإلاّ فكيف نشأت ؟ وفي أية مرحلة من مراحل التقليب الفيزيائيّة الكيميائيّة المتعاقبة ، مما ليس بعضويّ إلى العضويّ ومن العضويّ إلى الحيويّ فإلى الحياة ؟ وما أصل الحياة ؟ أمن كوكب الأرض هي أم من غيره ؟ وفي أيّ وقت كونيّ يرجع ظهورها على الأرض التي لا بدّ أنها كانت في البدء في شكل كتلة ذائبة غير عضويّة لا ندري بالضبط متى ولا كيف انطلقت فيها عملية التحوّل التي جعلت منها كوكبا يفيض اليوم حياة ؟ هل للحياة وجود على غير كوكبنا ؟ وما تمثّل الحياة في بنية الكون العامّة كما حاول أن يثبت تيلار دي شاردان ذلك دون جدوى ؟

تلك أسئلة لا تحصى تمثّل لذهن الإنسان تحدّيات من الطبيعة جمّة يواجهها بكل ما أوتي من جسارة وثبات لا يني دون أن يكون به طموح إلى أحسن من موقف كبير التواضع وعديم اليقين ، وهو موقف دلّت عليه العبارات التّالية وقد ختم بها عالم مفكّر مثل جان روسطان كتابه في « أصل الحياة » قائلا : « إذا لم تكن الحياة حقّا سوى حصيلة القوى الفيزيائية الكيميائية مبدئيا ، ألا يكون بالإمكان التدليل على ذلك بصناعة مادّة حية ؟ لكنّ الإنسان في الحقيقة قد يكون عاجزا عجزا مطلقا عن أن يهيّء اصطناعيّا ظروف بدء الخلقية التي قد تكون ولّدت الحياة من المادّة الجامدة » .

(14 Une Vingtaine de Milliards .

غير أنّ الإنسان الذي يختار التواضع في إبّانه يرفض طبعا كلّ ما يفتّ في العزم . وأن يكون العلم الحديث ولا سيّما التّكوينيّة قد حقّقا تقدّما عظيما في تحليل عمليّات الحياة وفهمها وتفكيكها ، فهذا أمر بديهي . وهو ـ دون أدنى شكّ ـ من مولّدات معاني الفخر الأكثر أصالة عند الباحثين المعاصرين ، فمنذ اكتشافات نيوتن الجليلة ، ذلك العالم الذي تأمل في السّماوات وانتهى إلى أنّ الكون أجمع يخضع لحركة ساعة عملاقة تعمل بانتظام ودقّة آليّتين معا ، والعلوم الموسومة بالدقيقة أو علوم الطبيعة فيما يبدو لم يكن من مطامحها إلا أن تكشف المبادىء والقوانين المنظّمة لعمل هذه الآلة الكبرى وتتفهّمها وتحدّدها في جملتها وتفصيلها في مستوى ما عظُم وفي مستوى ما صغر ودقّ معا . ألم يصبح بمقدورنا ـ ونحن نتطلّع بكل جهد إلى بلوغ اليقين في علّة أساس الكون ـ أن نقول بما قاله مولار (15) ، عالم الحياة الأمريكي حسب ما ترجمه جان روستان بعنوان « خارج الليل » : « في حياة من الحيوات ضعف ألف ألف ثانية (16) من التفكير ، ومئات ألف ألف في ألف ألف في ألف ألف (17) خليّة في جسم الإنسان . وفي كلّ خلية آلاف آلاف في آلاف آلاف في آلاف آلاف من الأجزاء الأدقّ . وكلّ ذلك لا يكوّن كتلة مشوّشة بل يكوّن نظاما دقيقا دقّة لا يكاد يدركها عقل . ويكاد يكون من الثابت في الواقع أنّ درجة تنظيم الأجزاء وتمايزها واستوائها في حدود جسم بشريّ واحد تجاوز جميع الموجودات في الكون المادّي ، وحتى وإن اعتبرنا جميع النّظم الكونية والمجرية التي يمكن مشاهدتها بواسطة أقوى آلات الرصد ، وكذلك إن اعتبرنا أقسامها وأقسام أقسامها إلى بلوغنا أدقّ مكوّنات الذّرة نفسها .

ولكن أن نكون توصلنا أم لا إلى إحكام تحليل المبادىء التي تتحكم في مجموعة العناصر المكونة في صلب النواة أو تلك التي تنظّم العملية التي تسبق

15) هو (Hermann Joseph) Muller من علماء الحياة الأمريكيين ، ولد سنة 1890 ونال جائزة نوبل سنة 1946 بفضل بحوثه في التكوينيّة .

16) deux billions de secondes (2.000.000.000) ، مع الملاحظ أن قيمة الـ billion الواحد في فرنسا تساوي في الحساب الحديث ألف ألف في ألف ألف (1.000.000.000.000) .

17) des centaines de trillions 1.000.000.000.000.000 .

إرسال كميات من الطاقة وبنية الظواهر الكهربائية المغناطيسية الدقيقة وأن نكون توصلنا إلى معرفة أن المورّثات هباء ذرات من حامض الديزوكسيريبونوكليبك أو (أ . د . ن) (18) وأن عملها يرجع إلى أنها نماذج مقنّنة لتأليف هباء الذرات الزلالية ، أفلا يجعلنا كل ذلك [محتارين] (19) أمام غرابة تلك العمليّة الأخرى التي لم تحظ بالتفكيك بعد : كيف ينسّق نشاط عشرات أو مئات آلاف المورّثات الكامنة في نواة خليّة بصورة تجعل بإمكان المجموعة أن تنشط وتتوالد كما لو كانت وحدة صمّاء ؟ وقد تساءل مولار المذكور آنفا قائلا في هذا الصدد : « ما هي قوى هذا الكون الكبرى ، وما هي العوامل التي تجمع الكواكب وتسيّرها في كونها الحلزوني الهائل أو مجرّتها ؟ ما الذي يحدّد حركة هذه المجرّات ؟ ما هو شكل فضائنا الفيزيائيّ ؟ وما هي أبرز خصائص نظام الأشياء الإجماليّ المميّزة ؟ هل ترتبط بقوانين العناصر الأوليّة وبالفضاء نفسه مباشرة وبكل بساطة ؟ في أيّة صورة تُسْلِمُنَا الطريق التي تخترق العالم الأصغر إلى غزو العالم الأكبر ؟ » .

ولكنْ قبلَ هذا السرّ وبعده ، يُوجد سرّ الحياة الغريب ، وسرّ أصلها وسرّ منزلتها وسرّ دورها في بنية الكون العامّة . فخلال ندوة « الحيّ » المنعقدة في دلهي بمعهد العلوم الطبيّة ببلاد الهند (20) حيث دار النقاش حول « الحيّ » أي ظاهرة الحياة في جميع أبعادها بداية من علاماتها فيما دون الذّرة ووصولا إلى حقيقتها في مستوى الوعي ، حصل إجماع على الاعتراف بأنّ العلم مازال عديم القدرة على الإجابة بما يشفي الغليل في هذه المسائل . وقد أكّد العلماء الذين حضروا الندوة حاجتهم الملحّة إلى أن يقابلوا اختصاصاتهم المختلفة بعضها ببعضها الآخر قصد الحصول على نظرة إجماليّة في الحياة فقرّروا تكوين لجنة لهذا الغرض أوكلوا إليها مهمّة تنظيم لقاءات دوريّة كلّ ثلاث سنوات أو أربع يدرس فيها موضوع « الحيّ » .

---

18) A. D. N.

19) نقص في الأصل بمعنى اللفظ الذي أضفناه بين معقفين .

20) All India Institut of Medical Science .

باستطاعتنا ـ دون شكّ ـ أن نقدّم فكرة في غاية من الصّحة في مستوى عمليّة التّقليب الكيميائيّ عن حدوث التحويلات المسترسلة التي تشاهد مثلا في نقلة البذرة الجافّة من حالة الجمود الوقتيّة إلى حالة الانتعاش والتّطوّر التي تعقبها نشأة النبتة أو الشجرة الحيّتين ، وعن ظاهرة اللّقاح وما يجري في رحم المرأة نفسه وما يعقب ذلك من اقتران بويضة الأنثى المكتملة المُخصبة بمنيّ الذّكر دون أن يكون بمقدورنا تحديدُ ذلك بسوى أثره أو علاماته الفيزيائية الكيميائية ، ولكن متى تنشأ الحياة في صلب المادة الكيميائية ؟ ومنذ أي وقت يولد الجنين ، أعني الكائن العضويّ المفعم بالحياة ؟ ومتى وكيف تتمّ النّقلة من العضو الكيميائي إلى العضو « الحـيّ » ؟ وما الشّيء الذي يعلق بالعضو الكيميائي ونسميه « حيـاة » ؟

ولكنّنا نحن ، معشر الناس ، أعني الكائنين المُميَّزين بالضمير والفكر علاوة على تميّزنا بالحياة ، المخصوصين في الكون بطرح مثل هذه الأسئلة ، بدل أن نتساءل : « ما الحياة وما أصلها » ؟ فمن الأجدر بنا أن نتساءل : كيف يبعث الضّمير في الكائن الحيّ ؟ وما هي مختلف درجاته عند الأحياء المميّزين به وما إذا كان الإنسان حقّا قد ميّزه الضّمير في أسمى معانيه حتّى جعل منه « ضمير الكون » بلا منازع .

نستطيع أن نقول في الجملة إنّ الحياة طابع مشترك بين جميع الأحياء ولم تتردد بعض النّظريّات الفلسفية والعلمية في جعل هذه القاعدة مبدأ الخليقة كلها ذاته . ولكن متى وكيف وحسب أيّ مبدإ وطبق أيّة وضعية تتم النقلة من الجسم الأصغر إلى الحيّ النباتيّ ومن الحيّ النباتيّ إلى الحيّ الحيوانيّ ؟ ومتى وكيف خرج الحيّ الحيوانيّ من طائلة قانون الحياة والفطرة وحده ودخل في طور « الإنسانية » وهو طور طالما شغل بال تايلار دي شاردان وقاده إلى نظريته في الدائرة العقلية الشهيرة ؟ بأيّ تدرّج بطيء وبَعْدَ كَمْ من آلاف السّنين وطبق أيّة عملية كان حدوث الضمير في الحيّ الحيوانيّ من جنس الإنسان ؟

ومن الأسرار التي لم تُسْبَر أغوارها أن يكون الإنسان أكثر من أي حيوان آخر الكائن الوحيد الذي بني بصورة يفرز فيها دماغُه الضميرَ والتفكيرَ كما تفرز

كبدُه الصفراءَ ، وأن يكون الكائنَ الوحيد الذي يَلْقَى التفكير والضمير بحيرة مأسوية واستفهام دائم .

في ماضٍ من الزمان عند ما كنت بالمعهد الثانوي كان من أساتذتي في العلوم الطبيعية أستاذ يُدعى بوردس (21) وكان ذا مهارة تربوية كبيرة فكان يبدأ في درس ظاهرة التمثّل بداية توضيحية خلّابة يقول فيها دون مقدمة : « عندما آكل لحم الخنزير لا أتحوّل خنزيرا بل الخنزير المحظوظ هو الذي يتحوّل بوردس » (22).كان يذكر ذلك قبل أن يفسر لنا مجموعة التحويلات الفيزيائية الكيميائية التي يتحوّل بمقتضاها ما كان لحم خنزير حيّ مادّة حيّة تابعة له هو نفسه . ولكنْ هل من مفسّر يشرح لي ما لم يشرحه أستاذي : بأيّة عمليّة يتحوّل الخنزير المأكول غذاء لدماغه وبالتالي عضوا مُولِّدا لتفكيره إنّ صحّ التعبير ؟

يبدو لي في الحقيقة أنّ الوقت حان لنتساءل ما إذا لم تكن الصّعوبة التي تعترض العالم في حدّه الحياة وفي تفسير أصلها راجعة إلى أنه يسعى بمنهج المعرفة والتحليل الخاص بالميدان الفيزيائي إلى محاصرة ما يتجاوز الفيزياء وتفهّمه أي ما وراء الفيزياء ذاتها . إذا لم تكن العملية أو التقليب الفيزيائي الكيميائي سوى الظرف أو الوسيلة التي بفضلها تنشأ الحياة فتكون ظاهرة ذات طبيعة غير فيزيائية كيميائية ، أمكننا القول أن الماورائيات تبدأ في تُخوم ظاهرة الحياة . ولكن هل ينبغي علينا ـ إذا اعتبرنا أنّ الحياة تنتمي إلى نظام الظواهر الماورائية ـ أن ندرج الضمير والتفكير في رتبتين عاليتين فيكونا على التوالي في الرتبة الثانية والرتبة الثالثة ، وأن نقر نظاما ماورائيا متعدّد الدرجات ؟

في الواقع إنّ ما ينتمي فعلا إلى النظام الفيزيائي الكيميائي ، أعني نظام المادّة ، هو ما نستطيع إدراكه وتقديره وقيسه ومعالجته وملاحظته وتحليله . ولكنْ ما إنْ تنتقِلْ من الملاحظة إلى التحليل أي أن تتخذ ما هو تابع للنظام

---

21) la noosphère .

22) Bordes .

الفيزيائي الكيميائي موضوع عمليّة من العمليّات المجرّدة تتضمن أقيسة وحسابات وبيانات وفرضيات مشفوعة باختبارات ، حتى تضطر إلى الإقرار بأنّك دخلت بعد في الطّور الماورائي الذي تندرج فيه بداهةً بياناتك وجميع المنطق الذي يحكمها وجميع الحسابات والرياضيّات التي تؤسسها اللّهم إلا أنْ تزعم أنّ التفكير حيث يقوم المنطق وجميع مبادىء الرياضيّات والعلوم ما هو إلا ظاهرة فيزيائية كيميائية بحت ، وهي من إفرازات خلايا الدّماغ الطبيعية كما أنّ الحامض المعدي من إفرازات غدد المعدة .

بما أنّ الإنسان وهب بطبعه نعمة الفكر (لا نعمتي الحياة والضّمير فحسب) فإنه ينزع بطبعه إلى « الماورائيات » ، لا في معناها العادي الضيق (معنى تقدير ما وراء الحياة أو واقعٍ خياليّ لا صلة له بمادة الكون) بل في اعتبارها مكوّنا من مكوّنات جوهر الكائنات والأشياء نفسها ولكنّه غير فيزيائي كيميائي . إنّ العنصر الماورائي في كل تقليب فيزيائي كيميائي هو المبدأ ذاته المتحكّم والمقنّن . ومَنْ وَضَعَ هذا المبدأ وهذا القانون ؟ ومن جعله على هذا الإحكام الشامل الذي ننعته بالعلميّ ؟

إنّ الإنسان مدين بسلطانه على الكون أو بطموحه إلى أن يكون له سلطان عليه ، لهذه النزعة ولهذه القوة الماورائية التي حلّته بها الطبيعة .

على كل حتى وإن لم يظفر الإنسان قط بهذا السلطان فإن الكون يبقى مدينا له بأهمّ ما في وجوده ، لأنّه في غياب الإنسان وغياب ضميره ـ المرآة ، ذلك الخيال المفضي إلى المادة أو الواقع المتهم بالخيال ، لا شيء يستطيع أن يدلي برأي في الكون حتى وإن كان الكون نفسه لأنه لا يقدر على ذلك وحده باعتباره موضوعا ، لا ذاتَ تُخبِر عنه ، ولا عينَ تراه ، ولا ضميرَ يتبنّاه .

وإذ قد انتهيت إلى هذ الحدّ بعد أن تهت في شعاب التفكير ، أشعر أن لكم عليّ أن أختم مقالي .

أختم بأن ألاحظ أوّلا أنّنا بانتقالنا من الظواهر الفيزيائية الكيميائية إلى ظاهرة الحياة وهي ذات صور متعددة ومتفاوتة الدّرجات ، ومن ظاهرة الحياة إلى ظاهرة حلول الضّمير بصلبها ، وتفتّح الفكر والقلق أو تفتّقهما بصلبه ، نصل إلى لمس ما وراء العمليّة المحلّلة وقوانينها ومبادئها ، إلى ما وراء العلم أو ما وراء الفيزياء ، أعني المُخيَّلَ .

ولكنْ في نهاية المطاف ، أيّ نور يقدمه لنا العلم وأيّ مفتاح يجود به علينا للسرّ الكامل والأساسيّ في جوهر الكون ووجوده ذاته وفي أصل المبادىء والقوانين التي تنتظمه عند تحليلنا وتفهمنا مختلف العمليات التي تقنّن النّقلة من الجامد والكيميائي إلى الحيّ ، بل والحركة السريعة في الكون أجمع ، وعند ترجمتها بصيغ تقبلها عقولنا إلى مبادىء وقوانين طبيعيّة ؟ فليس وراء الكون ، تلك الآلة العظيمة الهائلة في الحقيقة إلاّ سرّ واحد ينبغي كشفه ، وجواب واحد ينبغي البحث عنه وتقديمه للسّؤال السرمدي المطروح في الكون في هيئتي الضمير والفكر ـ القلق اللّتين قُدَّ منهما الإنسان .

ما أصل الكون ؟ وما معنى كل هذا الذي حتى مع قدرة عقولنا وحدها نستطيع تقدير أبعاد وجوده في المكان والزمان بآلاف آلاف السنين ، والذي يقهرنا بعبث وجوده أكثر ممّا يقهرنا بهول أبعاده ، وبأنه لا يفترض عدما قبله ، وبأنه كائن دون ضرورة ولا سبب ولا تفسير ، والأنْكى من ذلك أنّه كائن دون أيّ جواب ثابت عن أسئلتنا وحيرتنا ؟ وأين البحث عن اليقين ؟ وأين الظَّفَرُ بالنّجاة ؟ أفي العلم ؟ ولكنْ ما راحة الذهن والفؤاد التي يقدمها لنا ؟ إنّ العلم يتيه في الفرضيّات متعثّرا في أجمة من المشاكل شائكة مشتبكة ملفقا النظرية تلو الأخرى باعتبارها حقائق وقتية لا يني في تجاوزها والتخلّي عنها . أفليست قيمته الحقيقية وفضله الأكبر في أن يثنينا عن كل يقين مطلق وعن كل حقيقة نهائية ، وأن يجعلنا نتشبّث في حماس بالغ بالبحث عن الحقيقة الدّائم التجدّد هذا ، وبالكشف قدما عن المتخيّل اللاّمحدود ؟ وبَعْدُ أليس وراء البحث في سرّ الحياة

وقوانين الكون بشغف مشروعٍ ذو نفس فاوستيّ (23) وفتنة ديمييورجية (24) ، متأصل في الطبع البشري إلى خلق الحياة أو بعثها وإنشائها خلقا آخر . ذلك غرور لا طائل من ورائه ولكنه عالق بنفس الإنسان ذاتها يضمّه صدره باعتباره علة كيانه وأصل كرامته الحقيقيّ بما أنه يتوق إلى أن يكون نِدّ الآلهة وسيّد العالم .

إنَّه غرور ولعلّه ضياع أكثر منه غرور . أفليست كرامة الإنسان الحقيقية والفريدة في هذا العالم أنه المخلوق الوحيد المؤسس بتفكيره « لكيان » العالم ؟ .

والإنسان لا يمكن أن يدلي بشهادة في شأن العالم إلّا إذا سَاءَلَهُ . فلتواصلوا أيها السادة العلماء مساءلتكم هذا الكون المنظم غاية التنظيم . فبفضلكم أنتم على كل حال ، يا آلاف الأسرار المنقطعين إلى البحث بشغف في أسرار الطبيعة ، بفضلكم وبفضل الشعراء والفلاسفة والفنانين وأصحاب الخيالات في الأرض أجمعين الذين تسائلونهوتسيرونه بشغف كشغفكم ، بفضلكم إذن ، وبفضل جميع هؤلاء من أقرانكم وإخوانكم يتاح للعالم أن يعي نفسه ويوهب القوالب المحكمة المعبّرة عن مبادىء تنظيمه وعمله .

تلك شهادة تسمح بها هذه المساءلة الأبدية وحدها ولعل هذه المساءلة هي التي تؤسس عظمة مغامرة الإنسان في العالم أحسن تأسيس ، هذه المساءلة التي تتوصّلون أنتم أهل العلم إلى تجاوز ما فيها من حيرة أحيانا في شيء غير قليل من عدم الاكتراث ، وذلك بتعويضكم فرضيّة بأخرى أقرب إلى الثبات من الأولى ، يمجّدها الشاعر والفيلسوف في « الحسّ المأسوي بالحياة » ويعبّران عنها بنبرات المصير المعيش المؤلمة ، كنبرات هذه الرباعيّة التي تختم قصيدة

---

23) Faust شخصية قد تكون واقعية ولكنها أصبحت من الشخصيات الأسطورية . زعموا أنّ Faust ساحر ألماني باع روحه إلى الشيطان مقابل هبات دنيويّة . أول ما ظهرت هذه الشخصية في الأدب الشعبي سنة 1587 ثم ظهرت في إحدى المسرحيّات سنة 1588 ، حتى جاء ڤوت (Gothe) الكاتب الألماني الشهير (1749 ـ 1832) فركّز عليها أكبر أعماله الخالدة .

24) Démiurge : اسم الإله الخلق في الفلسفة الأفلاطونية .

لبودلير (25) وقد أهداها بالخصوص إلى مصابيح البشرية هؤلاء وأنتم شقّ محظوظ منهم ، وهي رباعية رائعة أردت في الخاتمة أن أربط بها آخر كلامي بأوله :

تلك الأنفاس المتردّدة بالحرق من عهد الى عهدِ
والمـرتـطمـةُ بـبـاب الـعـرش الـصّـلـدِ
هـي حـقًّـا أحسـن شـهـادة يـا ربّـنـا
يمكننـا أن نبـرهن بهـا عـلى كـرامتنـا

حسناء الطرابلسي بوزويتة

25) هو Charles Baudelaire ، كاتب وشاعر فرنسي (1821 - 1867) .

حول ترجمة رابعة لكتاب فردينان دي سوسير

بقلم : عز الدين المجدوب

سبق ان تناولنا بالدرس والتقييم ثلاث ترجمات عربية لكتاب العلامة اللساني الشهير فردينان دي سوسير . واعتبرنا صدورها حدثا هامّا في تاريخ اللسانيات العربية ومقياسا لمدى تقدمها (1) .

وقد ظهرت بعد صدور عملنا ذلك ترجمة عربية رابعة رأينا من المفيد تقديمها للباحثين وتقييمها استيفاء للموضوع واستكمالا للفائدة .

أنجز هذه الترجمة الدكتور أحمد نعيم الكراعين (2) انطلاقا من الترجمة الانقليزية لكتاب فردينان دي سوسير التي أعدها وايد باسكن (3) وقد صرّح في مقدّمة عمله أنه تهيب هذا الكتاب وتردد كثيرا قبل الاقدام على ترجمته لصعوبة الكتاب بشهادة بعض المختصين في الدراسات اللغوية ولعدم اجادته الفرنسية واعتماده الترجمة الانقليزية وبذلك فإن عمله سيكون « ترجمة

---

(1) انظر حوليات الجامعة التونسية سنة 1987 عدد 26 ص 43 .

(2) انظر « فصول في علم اللغة العام » ف . دي سوسير . نقله الى العربية الدكتور أحمد نعيم الكراعين . أستاذ الدراسات اللغوية المساعد جامعة بيرزيت . رئيس وحدة اللغة العربية (حاليا) . مركز اللغات . جامعة صنعاء . ط . دار المعرفة الجامعية الاسكندرية 1985 .

(3) انظر : .
Course in General Linguistics. Ferdinand de Saussure introduction by jonathan Culler. Translated from French by Wade Baskin ed. Peter Owen - London

الترجمة » وهو واع « بأنه سيكون في ذلك تحريف كبير وابتعاد عن الأصل » (4) .

ولكن الذي جرّأه على هذه المغامرة العلمية حسب تعبيره .

- « اقتناعه بأهمية أفكار دي سوسير لا في الدراسات اللغوية فحسب وانما بالنسبة الى عامّة الدّراسات الانسانية » .

- وفقدان ترجمة عربية تعتمد الاصل الفرنسي « على كثرة خريجي السوربون والجامعات الفرنسية من العرب » (5) .

أما من حيث المنهج المتبع في نقل هذا الكتاب الى العربية فإن السيد الكراعين قد حاول أن يكون أمينا للنص الاصلي . ولما كان واعيا بأن عمله « ترجمة الترجمة » فقد قدّر أن كلّ تصرّف منه سيزيد في إبعاده عن الأصل الفرنسي لذلك « لم يحاول التصرف وحاول المحافظة على الحرفية مع ما يسببه ذلك من ارتباك في صورة النصّ من ناحية الصورة التركيبية للغة العربية . ولكنه مع هذا العيب الواضح اقرب الى الأصل من وجهة نظره مما لو حاول التصرّف فيه . فسيكون الكتاب فهمه لِترجمة فصول دي سوسير وليس كتاب دي سوسير » (6) .

لعلنا لانغالي إن قلنا إنّ ما ورد في مقدمة هذا العمل لا تطمئن إلى قيمة هذا العمل وجودته . ولعل أكثر ما يبعث فيها على الاحتراز تصور السيد أحمد نعيم الكراعين للترجمة ويقينه أن المحافظة على « الحرفية » تضمن الوفاء للنص الأصلي . وهو قول يفترض تصورا خاطئا للغة كان من مآثر فردينان دي سوسير أن نقده وبينّ زيفه . ويقوم هذا التصوّر الخاطىء على اعتبار أن

---

(4) انظر ص 3 من فصول في علم اللغة العام .

(5) نفس المصدر ص 3 .

(6) نفس المصدر ص 5 .

Cours de Linguistique Générale

اللغات لا تختلف فيها بينها إلا في دلالالتها بينها هي تتباين في دلالتها ومدلولاتها وبصفة عامة في كيفية تقطيعها للتجربة البشرية (7) .

وفعلا فإننا عندما نفحص الترجمة ننتهي إلى أن السيد أحمد نعيم الكراعين رغم حماسه لنظريات دي سوسير وحسن نيته لم يستعد بما فيه الكفاية لانجاز هذا العمل بحيث يمكن الاستفاده منه .

ان التصدّي لهذا المصنّف يقتضي من المترجم حدّا أدنى من الاختصاص في علم اللسانيات وكثيرا من التأني والتريث . وما نظن أن ذلك توفّر في هذا العمل . نقول ذلك لما وجدناه فيه من سوء فهم وتحريف متواتر شمل كل ابواب الكتاب . ولما ظهر فيه من عدم دراية بالمصطلح اللساني وقلة عناية به .

ولا يمكن أن نعزو هذه الهنات إلى الترجمة الانقليزية فهي ترجمة مرضية (8) ولا يمكن أن يفسّر اعتمادها والانطلاق منها ما حصل في هذا العمل من إحالة وتشويه .

ونحن نقدّم بعض الشواهد على هذا التحريف من باب التمثيل لا الاستقصاء ، مصحوبة بالأصل الفرنسي والترجمة الانقليزية والترجمة التونسية التي انجزها السيدان محمد الشاوش ومحمد عجينة باشراف المرحوم صالح القرمادي ، حتى تتيسر المقارنة .

الشاهد الأول :

ـ الأصل الفرنسي :

La tâche de la linguistique sera :

a) de faire la description et l'histoire de toutes les langues qu'elle pourra atteindre, ce qui revient à faire l'histoire des familles de la **langue** et à reconstituer **dans la mesure** du possible les langues (9) C.L.G. 20.

(7) انظر ص 97 من . Ferdinand de Saussure ed. Payot.

(8) انظر مقدمة وايد باسكن Wade Baskin ص XXVIII حيث ذكر الأساتذة الذين أعانوه على عمله ومنهم اندري مارتيني A. Martinet وهنري فراي H. Frei وروبار ڤودال Robert Godel ورولون ولس Rulon Wells .

ـ الترجمة الانقليزية :

The scope of Linguistics should be :

a) to describe and trace the history of all observable languages, wich amonts to tracing the history of families of languages and reconstructing as far as possible the mother languages of each family (10) p. 6.

ـ الترجمة المصرية :

إن هدف علم اللغة يجب أن يتجه إلى :

أ) وصف ومتابعة كل اللغات الجديرة بالملاحظة (كذا ! !) والتي تملك القدرة على استشفاف تاريخ العائلات اللغوية (كذا ! !) واعادة بناء اللغة الأم لكل عائلة بقدر الامكان (19) ص 25 .

ـ الترجمة التونسية :

تتمثّل مهمة اللساني في :

أ) أن يقوم بالوصف والتاريخ لكل ما يمكنه أن يقف عليه من اللغات وهو ما يؤول به الى أن يقوم بوضع تاريخ الفصائل اللغوية وأن يعيد بقدر المستطاع بناء اللغات الأم من كل فصيلة (12) ص 24 .

الشـاهـد 2 :

ـ الأصـل الفرنسـي :

La matière de la linguistique est constituée d'abord par toutes les manifestations du langage humain, qu'il s'agisse des peuples sauvages ou des nations civilisées, des époques archaïques, classiques ou de décadence, en tenant compte, dans chaque période, non seulement du langage correct et du « beau langage », mais de toutes les formes d'expression (13) C.L.G. p. 20.

---

(9) انظر ص 20 من المصدر المذكور .

(10) انظر ص 6 من المصدر المذكور .

(11) انظر ص 25 من المصدر المذكور .

(12) انظر ص 24 من المصدر المذكور .

(13) انظر ص 20 من المصدر المذكور .

- الترجمـة الانقليزيـة :

In each period the linguist must consider not on by correct speech and flower by language, but all other forms of expression as well (14) p. 6.

- الترجمـة المصريـة :

وعلى اللغوي في كل فترة أن لا يأخذ بعين الاعتبار الكلام الصحيح واللغة البلاغيّة المتأنقة فحسب (كذا ! !) ولكن كل أشكال التعبير (15) ص 25 .

- الترجمـة التونسيـة :

والمعتبر في كل عصر من هذه العصور ليس الكلام الصحيح والكلام الادبي فقط ولكن جميع أشكال التعبير (16) ص 24 .

الشـاهـد 3 .

- الاصـل الفرنسـي :

D'autres sciences opérent sur des objets donnés d'avance et qu'on peut considérer ensuite à différents points de vue ; dans notre domaine, rien de semblable... Bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet... (17) p. 23.

- الترجمـة الاقليزيـة :

Other sciences work with objectifs that are given in advance and that can be considered from different view points; but not linguistics... Far from it being that the object that antidates the view points, it would seem that it is the view point that creates the object. (18).

(14) انظر ص 6 من المصدر المذكور .

(15) انظر ص 25 من المصدر المذكور .

(16) انظر ص 24 من المصدر المذكور .

(17) انظر ص (27) من المصدر المذكور .

(18) انظر ص 8 من المصدر المذكور .

- الترجمة المصرية :

إن العلوم الأخرى قد تقدمت (كذا !) ويمكن النظر إليها من خلال وجهات نظر مختلفة إلا علم اللغة . . .

بعيدا عنها (كذا !) سوف يكون الموضوع الذي يقدم وجهة النظر (كذا !) سوف تبدو وكأنها وجهة النظر التي تخلق الموضوع (كذا !) (19) ص 29 .

- الترجمة التونسية :

إن أصحاب العلوم الأخرى يباشرون أشياء معطاة سلفا يمكنهم أن يفحصوها من زوايا مختلفة . أما في مجالنا نحن اللسانيين فلا شيء من هذا القبيل . . .

ونحن أبعد ما نكون عن القول بأنّ الشيء سابق لوجهة النظر ، بل قد يبدو أن وجهة النظر هي التي تخلق الشيء (20) .

الشاهد الرابع :

- الاصل الفرنسي :

Si nous pouvions embrasser la somme des images verbales emmagasinées chez tous les individus, nous toucherions le lien social qui constitue la langue... C'est un trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté, un système grammatical existant virtuellement dans chaque cerveau (21) p. 30.

(19) انظر ص 29 من المصدر المذكور .
(20) انظر ص 27 من المصدر المذكور .
(21) انظر ص 30 من المصدر المذكور .

- الترجمة الانقليزية :

If we could embrace the sum of word images stored in the moinds of all individuals, we could identify the social bouns that constitutes language. It is a storehouse filled by the members of a given community through their active use of speaking, a grammatical system that has a potentiel existence in each brain. (22) p. 13-14.

- الترجمة المصرية :

اذا استطعنا حصر مجموع صور الكلمات المخزونة في عقول كل الافراد فإننا نستطيع مطابقة (كذا ! !) الرابطة الاجتماعية التي تشكل اللغة . انها مخزَن مملوء باعضاء من مجتمع معيّن (كذا ! !) عبر استعمالهم النشيط للكلام . إن النظام النحوي له وجود قوى (كذا ! !) في كل عقل (23) ص (37) .

- الترجمة التونسية :

لو كان في الامكان أن نحيط بمجموع الصور اللفظية المختزنة لدى جميع الافراد لضبطنا ذلك الرابط الاجتماعي الذي تتكوّن منه اللغة . إنّه كنز مودع عن طريق ممارسة اللفظ لدى جماعة من الاشخاص المنتمين إلى مجموعة واحدة وهو نظام نحوي بالقوة في كل دماغ . . . (24) ص 34 .

الشاهد 5

- الأصل الفرنسي :

ص 114 (25) .

1. Dualité interne de toutes les sciences opérant sur les valeurs (25) p 114.

(22) انظر ص 14/13 من المصدر المذكور .

(23) انظر ص 37 من المصدر المذكور .

(24) انظر ص 34 من المصدر المذكور .

(25) انظر ص 114 من المصدر المذكور .

ـ الترجمة الانقليزية :

ص 79 . (26) .

1. Inner duality of all sciences concerned with values (26) p. 79.

ـ الترجمة المصرية :

1 ـ الثنائية الداخلية لكل العلوم مرتبطة بقيم (كذا !!) (27) .

الترجمة التونسية :

1 ـ الثنائية الداخلية ميزة جميع العلوم المباشرة للقيم (28) .

الشـاهـد : 6

ـ الأصل الفرنسي :

2. Mutabilité (29) p. 108.

ـ الترجمة الانقليزية :

2. Mutability (30) p. 74. . (30)

---

(26) انظر ص 79 من المصدر المذكور .
(27) انظر ص 143 من المصدر المذكور .
(28) انظر ص 126 من المصدر المذكور .
(29) انظر ص 108 من المصدر المذكور .
(30) انظر ص 74 من المصدر المذكور .

- الترجمة المصرية :

2 ـ الاستقرار (الثبات) . . . (31) (كذا ! !) ص 126 .

- الترجمة التونسية :

الفصل الثاني : التحول (32) ص 120 .

الشـاهـد 7 :

- الأصـل الفرنسـي :

(33) .

3. Second principe : caractère lineaire du signifiant (33).

- الترجمة الانقليزية :

ص 70 . (34) .

3. Principle II : the linear nature of the signifier (34).

- الترجمة المصرية :

3 ـ الاساس الثاني : الطبيعة الطولية للدال (35) .

---

(31) انظر ص 126 من المصدر المذكور .

(32) انظر ص 120 من المصدر المذكور .

(33) انظر ص 103 من المصدر المذكور .

(34) انظر ص 70 من المصدر المذكور .

(35) انظر ص 128 من المصدر المذكور .

ـ الترجمـة التـونسيـة :

الفصل الثالث : المبدأ الثاني : الصفة الخطية للدال (36) .

أما المصطلح اللساني فإن السيد أحمد نعيم الكراعين لم يخصص له ثبتا في آخر ترجمته وما نظنه أولاه في الجملة عناية تذكر . ونحن نسوق على ذلك دليلا واحدا ، نلفت فيه الانتباه الى كيفية ترجمة المصطلحات الثلاثة الشهيرة عند دي سوسير : Langage - Langue - Parole ، فإن صاحب هذا العمل قد وضع مصطلحا واحدا هو مصطلح كلام ليترجم به في الآن نفسه مصطلحي : Langage وParole .

الأصل الفرنسي :

Tous les autres éléments du langage, qui constituent la parole, viennent d'eux-mêmes se subordonner à cette première science, et c'est grâce à cette subordination que toutes les parties de la linguistique trouvent leur place naturelle. (37).

الترجمة الانقليزية :

All other elements of speech - those that constitute speaking - frecly subordinate them selves to the first science, and it is by viture of this subordination that the parts of linguistics find their natural place (38).

الترجمة المصرية :

كل عناصر الكلام الأخرى ـ تلك التي تشكل الكلام (كذا !) ـ تخضع نفسها بحريّة للعلم الأول وهي بفضل هذا الخضوع أو التبعية تجد أقسام علم اللغة مكانها الطبيعي (كذا !) (39) ص 43 .

---

(36) انظر ص 114 من المصدر المذكور .

(37) انظر ص 36 من المصدر المذكور .

(38) انظر ص 18/17 من المصدر المذكور .

(39) انظر ص 43 من المصدر المذكور .

الترجمة التونسية :

فكل عنصر من عناصر الكلام الاخرى التي تكون اللفظ تصبح بطبيعتها من توابع هذا العلم الأول . وكل أقسام الألسنية انما تجد منزلتها الطبيعية بفضل هذه التبعية (40) ص 40 .

إن ظهور هذه الترجمة الرابعة لدروس ف . دي سوسير لا يغير شيئا من نتائج بحثنا السابق . وبذلك فإن ترجمة السادة محمد الشاوش ومحمد عجينة والمرحوم صالح القرمادي تبقى أفضل ترجمة علمية للمصنف المذكور . وعسى ان يقدّرها عامة الباحثين العرب حتّى قدرها فينتفعوا بها .

---

(40) انظر ص 29 من المصدر المذكور .

الكلمـــة LE MOT

تأليف : موريس پارنيي Maurice Pergnier

ط . 1 ـ منشورات الجامعة الفرنسية P.U.F.

سلسلة اللسانيات الجديدة col. linguistique nouvelle

باريس ـ أكتوبر 1986

تقديم : رفيق بن حمودة

الكلمة مبحث قديم اهتم به اللسانيون فكادوا يجمعون على التخلي عنه في المؤتمر الدولي للّسانيين المنعقد سنة 1948 (1) ولكنه عاد ليحظى ببحوثهم من جديد فنظروا في بنيته (2) حينا وفي مفهومه (3) حينا . . . وفي هذا الكتاب يحاول المؤلف أن يستدلّ على حاجة اللسانيّ الى مفهوم الكلمة وحدة من وحدات تقطيع المقول l'énoncé ولكنه يخرج هذا المفهوم في ثوب جديد طريف حتى لكأنّه يقطع مع المفهوم التقليديّ السائد . وسنسعى من خلال تقديم هذا الكتاب الى تتبّع الدّوافع التي شرّع بها المؤلف لإثارة هذا الموضوع

---

(1) Le congrès international des linguistes هامش ص 16 من الكتاب المقدّم .

(2) (3) نذكر على سبيل المثال لا الحصر مقالين للدكتور عبد القادر المهيري .

أ ـ رأي في بنية الكلمة العربية . منشورات CERES سلسلة اللسانيات العدد 3 ـ 1983 .

ب ـ مفهوم الكلمة في النحو العربي . حوليات الجامعة التونسية العدد 23 ـ 1984 .

والأدلّة التي احتجّ بها على الحاجة الى هذا المفهوم وسنحاول في النّهاية أن ننظر في قيمة ما جاء في هذا الكتاب وفي مدى طرافته .

جاء الكتاب مقسّما الى توطئة وأربعة فصول وخاتمة وذيّل بفهرس أُثبِتَت فيه المصطلحات وبقائمة للمراجع والمصادر .

الفصل الأول : غياب الكلمة (ص 12 ـ 50) .

أ ـ مسألة الوحدات .

ب ـ الحجج الداعية الى رفض مفهوم الكلمة .

ج ـ هرمية Hiérarchie المستويات وهرمية المكونات .

الفصل الثاني : الكلمة في الصّيغميّة la morphologie (ص 51 ـ 85) .

أ ـ الاسم في اللغة الفرنسية .

ب ـ النعت .

ج ـ الفعل .

د ـ قابلية الفصل la Separabilité .

هـ ـ التجزئة والكتابة .

الفصل الثالث : الكلمة في التركيبية la Syntaxe (ص 86 ـ 100) .

أ ـ الكلمة وعلاقتها بالنسقيّة La Syntagmatique .

ـ المُركّب le syntagme .

ـ المركّبات والتّوسعات expansions .

ب ـ الكلمة في الجملة .

الفصل الرابع : الكلمة وحدة صوتية (ص 111 ـ 125) .

الظواهر النّبريّة في اللغة الإنقليزية .

- وظائف النّبرة .
- المجموعة النبرية والكلمة .
- الأقسام الصّيغميّة في اللّغة الإنقليزية .
- المجموعة النبريّة وعلاقاتها بالوحدة الصيغميّة .

استهل المؤلف الكتاب بتوطئة جاءت تحت عنوان « على الأطلال النحو التحويلي التوليدي » وآخذ فيها المدرسة المذكورة على أنها عمدت الى تجاهل المباحث اللسانيّة المطروحة قبل ظهورها فبهرت المعجبين بها بمباحث جديدة ولكنّها أفضت بهم في النهاية الى طريق مسدودة . ذلك أنّ تقدّم اللّسانيات في نظره ليس رهين الكشف عن مجالات بكر بقدر ما يقتضي البحث عن أجوبة لمسائل ما تزال مطروحة . وبذلك يشرّع للبحث من جديد في مفهوم الكلمة محاولا التنظير لها معتمدا على بعض ما جاء حول هذا الموضوع في النحو القديم من ناحية وفي بعض الاتجاهات اللسانية من ناحية أخرى .

ولقد ذكّر المؤلف في الفصل الأول بأنّ التفكير اللّغوي قام منذ أقدم العصور على تحليل الكلام الى وحدات منها الكلمة التي اعتبرت « بلا منازع وحدة أساسية في النحو وفي المعجم » (4) . ولما جاءت اللسانيات أعادت النظر في الوحدات التي انتهى اليها الدّرس اللغوي القديم فأبقت على بعضها واختلفت اتّجاهاتها في القول بقيمة البعض الآخر وأجمعت على رفض بعض المفاهيم الأخرى منها « الكلمة » فلم تعتبرها اللسانيات وحدة من وحدات التحليل والغريب في الأمر أن دي سوسير F. de Saussure نبّه الى قيمتها (5) فما هي الأسباب التي تفسّر هذا الرّفض ؟ .

---

(4) ص 15من الكتاب .

(5) F. de Saussure - Cours de linguistique générale. Payot. Paris 1973 p 154 .

لقد أعرض اللسانيون عن مفهوم الكلمة لأنها «لم تحدّ إلاّ بالرّجوع الى الكتابة والرّسم أيضا . . . فهي مجموعة من الحروف فُصِل بينها وبين مجموعتين أخريين ببياضين » (6) ثمّ إنّ الكلمة الواحدة ـ بهذا المفهوم ـ قد تحلّل الى أكثر من وحدة ألا ترى أن كلمة « أعطانيها » (7) تحلّل الى ثلاث وحدات إذا لم نعتبر غير الوحدات المتعاقبة . وفضلا عن ذلك فإننا قد نترجم كلمة في لغة بعدّة كلمات في لغة ثانية . ولهذه الأسباب خاصة صعب على كثير من اللسانيّين أن يقولوا بقيمة هذا المفهوم . لكنّ المؤلف يعتبر أن هذه الأسباب ـ وإن كانت صحيحة من بعض الوجوه ـ غير كافية لنرفض مفهوم الكلمة رفضا قاطعا ويعود الى اللغة وأنظمتها ليتبينّ قيمة هذا المفهوم ومدى الحاجة اليه . فاللّغة نظام تتآلف بمقتضاه أنظمة صغرى ليست في نفس الدّرجة من الأهميّة وإنما تتفاضل هرميًا لغاية ترمي اليها كل لغة وهي إفادة المعنى « سبب وجود الظاهرة اللغوية وخاصيّتها الرئيسية » (8) ويستدلّ المؤلف على هذا الرأي بمثال (9) يحلّله تنازليًا من المعنى المستفاد حتّى يصل الى الصّوتم وتصاعديًا منطلقا من الصّوتم حتى يدرك المعنى المستفاد باعتبار المعنى في قمّة الهرم معتمدا في كثير من الأحيان على المقام معتبرا أنّ الفصل بين اللغة langue والكلام parole غير مُجدٍ ويبينّ من خلال ذلك أن علاقة الدّالّ بالمدلول في العلاقة اللغوية le signe هي علاقة الوسيلة بالغاية (10) فلا تتحقّق غاية العلامة إلاّ بإفادة معنى وبالتالي « لا جدوى لنظام علامات مقطوع عن واقع المعنى » (11) ويمكن أن نشبّه الفرق بين المعنى والمدلول بالفرق بين الصّوت

(6) ص 16 من الكتاب وهو تعريف مخالف لرأي الاستراباذي في الكلمة انظر مقال د . عبد القادر المهيري المذكور في الهامش 2 ـ 3 ب .

(7) المثال من وضع المقدم للكتاب .

(8) ص 27 من الكتاب .

(9) هو مثال ؟ Où الاستفهامية ردا على On se retrouve à cinq heures d'accord? انظر ص 28 .

(10) ذلك مخالف لما جاء عند سوسير . المصدر المذكور هامش 5 ص 99 .

(11) ص 37 من الكتاب .

والصّوتم إذ لا نتوصّل إلى تحديد علامة لغويّة مّا إلاّ انطلاقا من المعاني التي تفيدها تلك العلامة في التجارب البشريّة المختلفة . وليُميّز بين أصناف المدلولات يتخذ اللّساني التقطيع الى وحدات فارزة discrètes منهجا فينكشف له أنّ المقول l'énoncé يشتمل على وحدات ظاهرة يختلف بعضها عن بعض شكلا ومضمونا وعلى وحدات أخرى غير ظاهرة ظهور الأولى ولكنّها ليست أقلّ أهمية وتلك هي المعاني النحويّة التي تُعَلّق بمقتضاها وحدات المقول بعضها ببعض . ويستنتج من المثال الذي وقع تحليله أنّ الوحدة اللسانيّة مهما كانت :

- ليست رهينة الظهور على المحور النسقي l'axe syntamgatique .

- لا تفضل وحدة غيرها بناء وتركيبا وإنّما تفضلها نوعيًّا فربّ صوتم أفاد ما تفيده جملة .

- تتحدّد انطلاقا من التقاطع بين « الهرميّة الأفقية » La hiérarchie horizontale و« الهرميّة العمودية » La hiérarchie verticale .

تلك هي خصائص الوحدة اللسانية فهل تستجيب « الكلمة » لها ؟ .

يبينّ المؤلف في الفصل الثاني من الكتاب أنّه يمكن لنا أن نميّز في الصّيغميّة La morphologie بين الوحدة المعجميّة المحايدة (12) والصّيغم الذي يجعلها تنتمي الى قسم دون آخر من أقسام الكلام فـ [ذَهَب] (13) تصبح اسما إذا دخلت عليها لام التعريف مثلا وتصبح فعلا إذا لحقت بها علامة من علامات تصريف الافعال . على أنّ اتّصال الصّياغم بالوحدات المعجميّة تلازمه ظاهرتان إحداهما التّلازم الضروريّ بين الوحدة المعجميّة وبين الصّيغم وثانيتها استقرار البنية الصّيغميّة المعجميّة مثل لام التعريف والاسم ممّا يجعل الوحدة المتكوّنة من (وحدة معجميّة + صيغم أو أكثر) كتلة واحدة قابلة للتصرّف في وجوه الكلام وللاستبدال على المستوى الجدولي ويؤهلها ذلك لتكون الوحدة الدّنيا في التركيبيّة La syntaxe . ويجدر بنا أن نميّز بين صنفين من

(12) معنى المحايَدَة أن لا تنتمي الوحدة الى قسم من أقسام الكلام .

(13) المثال من وضع المقدّم للكتاب .

الظواهر : الظّواهر المعجميّة كالاشتقاق والتركيب وهي ظواهر لا تخرج الوحدة بموجبها عن المجال المعجميّ والظّواهر الصيغميّة التي نميّز بها بين أقسام الكلم . وانطلاقا من هذا الفصل بين أصناف البنى يقترح المؤلف أن نصطلح بالكلمة على الوحدة المتكوّنة من النوّاة المعجميّة وما اتصل بها من الصّياغم في السّياق ويعتبر أنّ العلاقة أو العلاقات القائمة بين مكوّنات هذه الوحدة صيغميّة بحت . وفي ضوء ذلك يعيد المؤلف النظر في أقسام الإسم والنعت والفعل التّام والفعل الـمُساعِد Auxiliaire في اللغة الفرنسيّة فيبيّن أنّ النّعت والاسم ينتميان إلى قسم واحد وأنّ الفعل والضّمير الملازم له في التصريف يكوّنان كلمة واحدة وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفعل المصرّف في الأزمنة المركبّة في الفرنسية مثلا على أنّه لا يتجاهل ما في هذه النتائج من غرابة مصدرها مخالفة المفهوم التقليدي للكلمة ذلك المفهوم المتأثر بالكتابة حيث يفصل في المواضع التي تسمح بالتصرّف زيادة وإنقاصًا ولكنّ ذلك لا يعني بالضرورة ـ في نظر المؤلف ـ الحدّ الذي تنتهي فيه الكلمة أو تبدأ .

والتركيبيّة La syntaxe ـ كما جاء في الفصل الثالث ـ مجال بحث يُنظر بمقتضاه في العلاقات التي تعقد بين كلمتين (14) أو أكثر فنرتقي بذلك من الكلمة المفردة الى المركّب النحوي Le syntagme والتركيب النحوي هو « إظهارٌ لقانون من قوانين التّوليف الشكليّة بين كلمتين أو أكثر » (15) . وليس هو عقدا بين الوحدات الدّنيا المفيدة فعلاقة الإضافة مثلا علاقة شكليّة بين كلمتين ولكنّها تفيد معاني مختلفة كالملكية والإسناد والظرفية . . . والعلاقات التي تربط بين الكلمات في الجملة كلّها هامّة ولكنّها ليست من نفس النّوع فمنها علاقات متينة تقوم على قوانين شكلية ظاهرة كالعلاقة بين النعت والمنعوت (16) ومنها علاقات أقلّ متانة لا تحدّدها علامات شكليّة واضحة يمكن في ضوئها أن نربطها بكلمة من كلمات الجملة أو بمرَكّب من مركّباته . فالصّنف الأوّل من

---

(14) الكلمة مستعملة هنا بالمفهوم الذي اقترحه المؤلف في الفصل الثاني .

(15) ص 90 من الكتاب .

(16) وهو ما لا يصحّ إذا لم يكن النعت لفظا مفردا فلا تظهر فيه دائما علامات شكليّة تربطه بالمنعوت .

العلاقات يفضي إلى وجود مركّبات Syntagme والصّنف الثّاني يفضي إلى وجود توسعات (17) خطيّة Expansion par juxtaposition . وبذلك تتكوّن الجملة من مركّب (أو أكثر) ومن توسعة (أو مجموعة من التوسعات) ولكن لا يمكن أن تتكوّن من عدد غير صحيح (18) من الكلمات . وهذا ما يفسّر أن بعض الكلمات كالظّروف يمكن في سياق معينّ أن تكوّن جملة . أما بالنسبة إلى الجملة المشتملة على أكثر من كلمة فقد اختصت فيها أصناف من الكلم بوظائف المسند إليه ومتى احتاج المتكلّم إلى استعمال الاسم مسندا نبّهَ إلى ذلك في الفرنسية بإضافة رابطة Une Copule من قسم الأفعال (19) في مثل قولك Son mari est medeçin .

ويقصر المؤلف في الفصل الرّابع دراسة « الكلمة وحدة صوتية » على اللّغة الإنقليزية فيجمل القول في وظائف النّبرة ويبينّ أنّها ظاهرة لا تقع على كلّ اللفاظم وإنما تقع على كتلة من اللفاظم تكوّن المجموعة النبريّة هو اللفظم المعجمي بالخصوص ممّا يدلّ على وجوده وَحده تتجاوز حدودُها اللفظم وهي الكلمة بالمفهوم الذي يتجاوز فواصل الكتابة ليجعلها تنسحب على اللفاظم المتلازمة في الظهور المستقرّة في البناء .

ويعتبر المؤلف في نهاية الكتاب أنّ إرجاع الاعتبار لـ« لكلمة » والاعتراف بحقها العلمي في الوجود ضمن وحدات التحليل يمكّننا من الفصل بين الظواهر الصيغميّة والظواهر التركيبيّة فصلا منهجيّا سليما يصبح معه وصف اللّغة أقرب إلى البساطة والوضوح .

إنّ في الرّجوع إلى محاولة التنظير للكلمة رغم عزوف اللسانيين عنها لدليل على أنّ البحث في وحدات اللغة وظواهرها مجال آفاقه مفتوحة تبشّر

(17) ليس مفهوم التوسعة هنا مطابقا تماما لمفهومها عند الوظيفيّين

(18) بالمعنى الرّياضيّ للكلمة non entier .

(19) لا تنطبق هذه الظاهرة على العربيّة إذ نقول مثلا هو أستاذ دون أن نحتاج الى التنبيه على أن [أستاذ] هنا وَظيفتها مسند .

بالجديد في كلّ عصر . لكن في هذه المحاولة التي لم يرم صاحبها إلى الإحاطة بـ« كل جوانب نظرية الكلمة » (20) بعض المواضع التي تستدعي التوقّف والتّثبت .

فالكتاب ينتمي معرفيّا الى مجال اللسانيات ومؤلّفه يطمح إلى أن تكون مقترحاته قابلة للتطبيق على كلّ اللّغات ولكنّه لم يبن هذه المقترحات على غير اللّغتين الفرنسيّة والإنقليزية إلّا فيما ندر . ثم إنّه اعتبر أن الكلمة كانت في النحو التقليدي أهمّ وحدة من وحدات اللغة ولكنّه لم يذكر بأنّ النّحاة لم يكونوا متفقين حول مفهومها وحدودها . ولقد ألحّ كثيرا على ارتباط مفهوم الكلمة في النحو التقليدي بالكتابة ولكنّ الأمر عند النحاة العرب مختلف إذ لم يرتبط مفهومها عندهم بالكتابة بقدر ما ارتبط بالبنية (20) أو بالإفادة (21) .

ولقد حاول المؤلف أن يضبط حدود الكلمة بالاعتماد على البنية الصيغميّة من ناحية والعلاقات التركيبيّة من ناحية ثانية ولكنّه عند تحليل الأمثلة اعتبر أن (هـو صـاح) (22) كلمـة واحـدة في حـين أنّ [الدّيك صاح] (23) كلمتان أو مركب نحْوي ويصعب أن لا نقول بوجود علاقة نحويّة في المثال الأوّل كما هو الشأن في المثال الثّاني . وقد يكون الأمر أوضح لو أنّ المؤلف لم يربط ربطا وثيقا بين مفهوم الكلمة الذي هو موضوع خلاف وبين الحدود الفاصلة بين الصيغميّة والتركيبيّة خاصّة وهي حدود غير ثابتة اختلف اللسانيّون في ضبطها وتناقشوا في شأنها في المؤتمر الدّولي للّسانيين المنعقد سنة 1948 ولم يخرجوا من ذلك بنتيجة (23) . بل إنّ بعض الاتجاهات ذهبت إلى رفض القول بالفصل بين المبحثين ونكتفي بالتذكير بأنّ

---

(20) ص 125 من الكتاب .

(21) (22) مقالا د . عبد القادر المهيري . الهامش (2) (3) .

(22) (23) ترجمة للمثال ص 81 . il chante - le coq chante .

(23) La linguistique. Guide alphabétique sous la direction d'André Martinet Paris 1969 . p. 255

الدّليل الألفبائي لِلّسانيات (24) قد أورد خمسة مفاهيم مختلفة للصيغميّة وثلاثة مفاهيم للتركيبيّة ليست أقلّ اختلافا .

أمّا على مستوى المصادر فالكتاب يستوقف القارىء من وجوه عدّة إذ وثّق المؤلف لشواهد بكل دقّة في بعض المواضع ولكنه اكتفى في بعض المواضع الأخرى بإيراد الشّاهد والإحالة على صاحبه دون ذكر المصدر (25) أو أدرج الشاهد نكرة تماما (26) . ولقد نبّه المؤلف أحيانا إلى اعتماده على نتائج توصّل إليها غيره من الباحثين (27) واحترز أحيانا عند اعتماد مصطلح من مصطلحات (28) إحدى المدارس كما جَاهَر بمخالفته لنسبة ممّا قال به غيره من المفاهيم (29) لكنّه قدّم بعض المفاهيم الأخرى في أسلوب سجاليّ يكاد يفهم منه أنّه أوّلُ من قال بها والحال أنّ القائلين بها قبله معروفون ونكتفي بايراد شاهدين على ما ذهبنا إليه وذلك على سبيل المثال لا على سبيل الحصر . فلقد ذهب المؤلف في تحليله لمثال : ? où (30) إلى ضرورة اعتماد مقام التخاطب حتّى يبينّ أنّ où هي في الآن نفسه صوت وصوتم وكلمة وجملة . . وأطال في الاستدلال على ذلك في حين أنّ مدرسة فيرث Firth الأكسفورديّة قد سبقته إلى ذلك (31) وربما ذهبنا إلى أنّ ذلك ليس غريبا على النحو التقليدي الذي قال فيه النحاة بمبدإ التأويل .

---

(24) المرجع المذكور في الهامش 23 . مقالا Syntaxe وMorphologie .

(25) ص 36 وص 25 من الكتاب على سبيل المثال .

(26) ص 43 من الكتاب على سبيل المثال :

27) ص 11 من الكتاب فيما يخصّ المبادىء التي تبلورت على يد Jean Gagnepain .

(28) ص 51 اعتراضه على مصطلح Monème .

(29) ص 27 مخالفته الوظائفيين في تحديد وظيفة اللغة .

(30) ص 28 وما بعدها .

(31) محمد صلاح الدّين الشريف مقال « تقديم عام للاتّجاه البرغماتيكي » ص 97 نشر في كتاب أهمّ المدارس اللسانية - نشر المعهد القومي لعلوم التربية تونس 1986 .

كما أنّ مفهوم الكلمة كما قدّمه المؤلف ليس غريبا كلّ الغرابة عمّا توصل إليه De Groot (32) الّذي حدّ الكلمة بثلاث خصائص هي :

أ - أنّها وحدة تتكوّن من بعض الصواتم أو من صياغم تتكوّن بدورها من صواتم .

ب - هذه الصواتم تتتابع في ترتيب معيّن (33) .

ج - هذه المكوّنات غير قابلة لأن تدخلها عناصر أخرى (34) .

ولعلّ المؤلف سمح لنفسه بأن ينحو هذا النّحو في الأخذ عن سابقيه لاعتباره أنّ تطوّر البحث اللساني منشأه محاولة الوصول إلى أجوبة شافية عن مسائل ما تزال على بساط البحث ولكنّ ذلك في نظرنا لا يحول دون التّصريح بالمصادر خاصّة إذا كان الشّبه بين ما يقول وما قيل كبيرا حتّى لكأنّه التّماثل .

ومهما يكن من أمر فإنّ طرافة هذه المحاولة تتمثّل في أنّها جمعت الكثير ممّا قيل في مفهوم الكلمة وحاولت أن تخرجه في صورة متكاملة لا تصل به حدّ « نظرية مكتملة الجوانب » (35) .

رفيق بن حمودة
درا المعلمين العليا - سوسة

---

(32) مقال Le mot ص 254 من المصدر المذكور في الهامش (23) .

(33) وهو ما عبر عنه المؤلف بثبات الترتيب النسقي La fixité de l'ordre syntagmatique ص 55 من الكتاب .

(34) عبّر المؤلف عن هذه الخاصيّة بمفهوم التضامن La Solidarité ولكنّه قال بإمكانية الفصل بين مكوّنات الكلمة الواحدة في مواضع معلومة ضبطتها اللغة . ص 80 - 81 .

(35) ص 25 من الكتاب .

ابن خلدون والعدل
بحث في أصول الفكر الخلدوني

تأليف : الدكتور أحمد عبد السلام
الدار التونسية للنشر ،
تونس : فيفري 1989

سلسلة : المكتبة الفلسفية . 119 صفحة
تقديم : حمادي الزنكري

ليس من الغريب ان تُطالعنا دور النشر في كلّ حين بكتاب أو مقال أو أعمال ندوة عن ابن خلدون فَآراءُ هذا العَلَمِ « تحتلّ المنزلة الوسطى في تاريخ التّفكير السياسيّ عند العرب » (1) وليس من الغريب كذلك أن يكون أحد المهتمّين بهذا المفكِّر الفذّ الدّكتور أحمد عبد السلام فمذ عرفناه أستاذا لنا وباحثا ألفيْناه يباشر هذه الآراء بالتّفحّص في أصولها واستِجلاء حقيقتها ومتابعة تأثيراتها فكانت أعماله خير دليل يُرشدنا على مجاهلها ويوجّهنا بين

---

1) ـ دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب . نشر الشّركة التّونسية للتّوزيع ، 1978 : ص . 3 .

شِعابها (2) . وكتاب اِبن خلدون والعدل هو ـ كما قال مؤلِّفُهُ « حصيلة أخرى من الأبحاث » الّتي قام بها « في الأعوام الثّمانية الأخيرة توضيحا لمصطلح السّياسة عند العرب » (ص 5) .

هذه الأبحاث هي ـ أساسا ـ كتابان أوّلهما **دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب** (3) وجَلاَ فيه الدكتورُ أحمد عبد السلام بعض معالم التّفكير السّياسي عند اِبن خلدون بمتابعة بعض « الألفاظ المفاتيح » المستعملة في المقدّمة ، وهو بهذه الدّراسة النّصيّة الاصطلاحيّة يُفيد من التّقيد بالنّصوص « الدقّةَ والوضوحَ واِجتناب العموميات المبهمة والتقولاتِ التي لا تعتمدُ على حُجّة » (4) ، وثاني الكتابين هو **ابن خلدون والعدل** موضوع هذا التّقديم .

---

2) ـ يمكن أن نذكر من بحوث الدّكتور أحمد عبد السلام عن اِبن خلدون :

— Les Historiens Tunisiens des XVII, XVIII et XIX siècles. Essai d'histoire culturelle, Pub. Uni. de Tunis. 1973.

ودَرَسَ فيه ابنَ خلدون من خلال تحديده لِتأثيراته في بعض المؤرّخين ورجال الإصلاح التّونسيين وخاصّة :

ـ أحمد بن أبي الضّياف (1804 ـ 1874) .

ـ خير الدّين التّونسي (1810 ـ 1890) .

ـ دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب . الحلقة الاولى ، نشر الدار التونسية للتّوزيع . 1978 و1985 .

ـ آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الإسلامي من القرن التّاسع عشر إلى اليوم ، مقال ، ضمن أعمال ندوة : اِبن خلدون والفكر العربيّ المعاصر ، تنظيم : المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم ، تونس 14 ـ 18 افريل 1980 .

نشر المجلّة العربيّة للثّقافة ، سبتمبر 1981 .

— Ibn Khaldoun et ses lecteurs, série : Essais et Conférences, Collège de France. PUF. 1983.

3) ـ اهتم المؤلف في هذا الكتاب بالمصطلحات السّياسيّة التّالية : « السّياسة ، الدّولة ، الملك ، الوازع ، العصبيّة ، الشّورى ، أهل الحل والعقد » ، وقارن فيه بين الاستعمال الخلدونيّ لهذه الألفاظ وبين اِستعمالها عند أحمد بن أبي الضّياف وخير الدّين ، وقال إنه يقدّم بهذا الكتاب « حلقة أولى » أو « دفعة أولى » من البحوث في هذا المجال . انظر مقدمته له صص . 3 و5 .

4) ـ دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب . ص . 4 . وأشار الدّكتور أحمد عبد السّلام في كتابه : « اِبن خلدون وقرّاؤه » إلى دقّة المصطلحات الخلدونيّة وإلى وجوب تناولها بما يناسب هذه الدقة من حذر وتثبّت ، أنظر خاصّة دراسَتَه لقراءة اِبن ابي الضّياف للمقدّمة . صص . 67 وما بعدها .

وأكد في آخر هذا الكتاب ما تعانيه الدّراسات الخلدونيّة من اختلافٍ في وجهات النّظر بسبب تعدّد مناهج البحث ومقاصده . وَدَعَا إلى قراءة هذا المؤرخ بما يلزم من الموضوعيّة صص . 121 وما بعدها .

وفسّر مؤلفه ضرورة المبادرة بدراسة موضوع العدل بعد ان كان ينوي في البداية تأخير الكلام عنه حتى يكون كالتتويج لأبحاثِهِ فلاحظ خاصة أنّ الحديث عن العدل سيسمح بِاستجلاء أَوْفَى وأَكْمَلَ لمصطلح اِبن خلدون السّياسيّ « إذ العدل هو الأساس (5) الّذي ينبني عليه الملك والدّولة ومنه يَسْتَمِدّانِ مشروعيَّتَيْهِمَا » (ص 6) .

محتوى الكتاب :

واِحتوى الكتاب مقدّمة وبابين وخاتمة :

ـ الباب الأوّل :

العدل والظّلم في مصادر ثقافة اِبن خلدون .

ـ الباب الثّاني :

العدل في مقدّمة اِبن خلدون .

معاني الظّلم في مقدّمة ابن خلدون .

العدل والظّلم والخير والشرّ (6) .

---

5) ـ كان المؤلّف أبرز هذه القيمة الّتي يختصّ بها مفهوم العدل في كتابه السّابق : « دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب » صص . 25 ـ 26 فقال : « إنّ السّياسة (في معناها الأوسع) تقييمٌ للصّلةِ البشريّة الموجودة بين الرّاعي والرّعية ، فهي حسنُ المَلَكَةِ ، وهي رِفْقٌ وأناةٌ وتقديرٌ صحيحٌ لِقُوَى الإِنْسَانِ وليست « إِرْهَافَ حَدٍّ » ومطالبةٌ للنّاس بما فوق طاقتهم أو بما لا يُدرك أواسطهم حكمته ، فالسّياسة عدل واعتِدال » .

والدّكتور أحمد عبد السلام يُثبت بهذا التّواصل بين مؤلّفاته وفاءه لمنهجيّة علميّة متكاملة اختطّها لبحوثه .

6) يبدو أن خطأً لحق فهرس الموضوعات خلال عمليّة الطّبع في الصّفحة 119 . فلا وجود في غضون الكتاب لباب ثالث . وإنّما هناك أقسامٌ ثلاثةٌ للباب الثّاني ، وأرقامُ التّعاليق تتلاحق في هذا الباب الثّاني إلى آخر الكتاب . وإضافة إلى ذلك ينقسم محتوى الكتاب على بابين : باب يعتني بمصادر ثقافة اِبن خلدون ، وثانٍ باِبن خلدون نفسه .

المقـدّمــة :

خصّص المؤلّف المقدّمة للتّعريف بالبحث محتوى ومنهجا : فهو دراسة « تهتم بالتّفكير والتّعبير معا لا تفصل بينهما » (ص . 8) محورُها كلمةُ العدل ومعانيها في مقدّمةِ ابن خلدون وفي أهمّ المصادر الّتي أسهمت في تكوينه وعُمْدَتُهَا التّحليل والمقارنة والإستنتاج ، ويبدو أنّ الأسباب الأساسيّة الّتي تؤكّد البحث في معنى العدل تعود إلى أهميّة هذه الخلّة في المجتمعات الإنسانيّة وفي التّفكير السّياسيّ عند إبن خلدون بما لها من تداول عنده باللفظ المرادِف والضّدِيد . أمّا العودة إلى بعض النّصوص التّراثيّة السّابقة لإبن خلدون فتهدف إلى إستجماع رصيد من المعاني يعين على فهمٍ أقومَ ويكوّن مادّة للمقارنة توضح الرّؤيَة إلى مواقف إبن خلدون (ص ص 8 ـ 10) .

الباب الاول : العدل والظّلم في مصادر ثقافة ابن خلدون :

إهتمّ الباحث في الباب الأوّل بمعاني العدل والظّلم في مصادر ثقافة إبن خلدون . واوّل هذه المصادر التّراث المعجميّ حيث تتجانس معاني كلمة العدل وتجتمع حول مقاصد مشتركة هي الاستقامة والمساواة والحكم بالحقّ . وتتكرّر هذه المقاصد بصفة خاصة في القرآن حيث ورد التّأكيد على الصّدق في الموقف العَدْلِ : « وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى » (الأَنْعَامُ 6 : 115) . وكذلك لا تكاد المعاني اللّغوية للظّلم تخرج عن المفهوم العامّ لتجاوُزِ الحَدّ والخروج عن القصد . ويتوضّح هذا التّجاوز في القرآن ببيان مجاله وهو تبديل ما أنزل اللّه على أنبيائه من وحي أو التّهاونُ به وتجاوُزه . أمّا الحديث النّبوي ـ وهو من المصادر الهامّة لثقافة إبن خلدون ـ فالعدل فيه هو أساسا التّسوية في القسمة والوصيّةِ والقضاءِ . وإن لهذه المعاني الدّينية الأولى للفظ العدل أبعادا دينية وآجتماعية تتلخّص في كونه « صفةٌ جامعةٌ لأحكام الدّين القويمِ المقترنة بمراعاة ما يستلزمه الدّين من صدق في القول والعمل » (ص 17) وتَكْمُنُ أهمّية هذه المعاني في أنّها ستكون مصدرا ثريًا لفقهٍ سياسيّ غزيرٍ (ص ص 11 ـ 17) .

ويعود بنا الدّكتور أحمد عبد السلام إلى جمهورية أفلاطون حيث إحتل مفهوم العدل « أهمّ المنازل » ولئن لم يتأكّد إطّلاع ابن خلدون على هذه الأهميّة فإنّنا نلمُس بين الرّجلين تآلفًا في إعتبارهما أنّ تكاثر الحاجات المدنيّة مفض حتما إلى التّرفِ فالفسادِ وهذا تهديدٌ خالص لفضيلة العدل الّتي تُعد أساسا للمدينة الفاضلة وغايتَها القُصْوى لأنّها جماع الفضائل الاجتماعية والفرديّة . (ص ص . 18 ـ 22) .

ـ والعدل عند أرسطو (7) هو « ما يوافق القانون ويحترم المساواة » (ص . 23) . وهو فضيلة إجتماعية لأنّه نوع من معاملة الغير يتّصف بها الحاكمُ من خلال مباشرته للحكم والمحكومُ في إمتثاله للقوانين والأوامر (ص . 24) . وهذا هو العدل في معناه العامّ ، وهو كذلك احترام النّظام الخاصّ بتوزيع الأموال والمكاسب والمكارم (العدل التّوزيعي) وهو التّعويض المناسب للضّر الناشيءِ عن الظّلم (العدل التّعويضي) وهو أخيرا العلاقة السّويّة التّي تصل بين كل « جماعة من النّاس متآلفة لحياة تكتفي بذاتها تآلفا يفترض المساواةَ والحرّيَةَ » (ص ص . 22 ـ 26) .

ـ ويتحول بنا البحث إلى معاني العدل (والظلم) في التّراث الحِكْمي والفلسفي والفقهيّ عند العرب ، وكانت أولى المحطّات في ذلك آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (8) . والبَيِّنُ أنّ « منهج الفارابي ومن يشبهه من الفلاسفة يختلِف كلّ الاختلاف عن مناهج إبن خلدون » (ص 27) فهو يحدّد قِيَمَهُ السّياسيّة وفق الأخلاق والحكمة وعلمُه علمٌ في السّياسة المدنيّة وحديثُه عن العدل قليلٌ وغيرُ مباشِرٍ لأنّ هذا العدل ـ كغيره من الفضائل ـ مستمَدٌّ من العقل الفعّال فلا تَنَازُعَ فِيهِ ، أمّا إبن خلدون فلا تعنيه هذه الرُّؤى الإشراقيّة وهذه المصادرات الفلسفيّة بقدر ما يشغلُه دَوْرُ العدل أو الظّلم ومكانتهما في العمران البشريّ والاجتماع الإنساني . (ص ص 26 ـ 27) .

---

7) ـ إعتنى أرسطو بمفهوم العدل في كتاب السّياسة وكتاب الأخلاق إلى نيقوماخ .

8) ـ الفارابي (339/950) .

و« يُعَدُّ مسكويه (9) من أكثر المفكّرين المسلمين اِهتماما بالعدل » (ص . 27) والعدلُ ـ عنده ـ فضيلة تكتسِب شرفها من اتّصالها بالوحدة فتحكُّمُه في الكون وتمكُّنه من الوجود والتّواصلِ سواءً كان هذا العدل طبيعيّا (التّساوي في الجوهر والكميّة بين الأجرام الطّبيعيّة السّفلى) أو وضعيّا (ما تواضع عليه النّاس) أو اختياريّا (المسالمة والتوافق بين قوى النّفس) او إلهيّا (ما توفّر في ما بعد الطّبيعيات) فإنّه عدل مستمَدّ من مقدّمات فلسفيّة يونانية هي مبرّراته الأولى . والعدل في **تهذيب الأخلاق** لمسكويه كما هو في **رسالة في ماهية العدل** يستمِدّ أصولَه من هذه الفلسفة وخاصة منها الأفلاطونيّة . فالعَدل في **التّهذيب** هو الحاصلُ النّهائي للاِعتدال والتّناسبُ المحمود بين قوى النّفس (ص . 32) على أنّ هذه الفضيلة تتجاوز المجال النّفسي إلى المجال الاجتماعيّ حيث يكون العدلُ منهجا لتوزيع الخيرات والتّعامل بين النّاس وتلافي الاعتداءات وإصلاح الضّرر النّاتج عنها (ص . 34) وهذا العدلُ الاجتماعيّ أو المدنيّ الّذي لَقِيَناهُ عند أرسطو شرط لعمران المدن ، وهو مسؤولية الحاكِم العادل الّذي يجب أن يقتدي بالشّريعة فيوفّره في نفسه ولَدَى غيره ، وعكسُ ذلك الجور المدنيّ ، فهو سبيل الخراب وإبطال للتّساوي لأنّه تنصُّلٌ عن الشّريعة وإكتساب للاموال بالاغتصاب . والملاحظ أنّ العدل في المجتمع يمكن أن يضبطه العقل كما يمكن أن ترسمه الشّريعة « فالشّريعة والعقل متّفقان ولا يمكن إلاّ أن يتّفقا في نظرِ مسكويه ، وفي نظرِ أرسطو أيضا » (ص 34) . (27 . 40) .

واستصفى الدّكتور أحمد عبد السّلام من كتاب **الأحكام السّلطانية** للماورديّ (10) بعض الآراء في العدل وخاصّة في علاقته بالخلفاء وانحلال بيعتهم إذا تركوه وكذلك علاقته بالقضاة وسيرتهم الّتي تنبني على « التّسوية بين القويّ والضّعيف » (ص ص 40 ـ 42) .

---

9) ـ مسكويه : (1031/421) .

10) ـ الماوردي : (1059/450) .

وكتابُ **أدب الدّنيا والدّين** هو أيضا مصدرٌ مفيد لِتَبَيُّنِ معنى العدل لدى الماورديّ وفي تراث الفقه السّياسيّ لما يتّسم به من سهولة في التّناول وتَنوّع في المشارب ، وهو يجعل العدل توسّطا واحترازا من الهوى ويكون بِطَاعَةِ اللّه وشكرِه والرّأفة بعباده وحسن معاملتهم بما يُفْضي إلى الإخاء بين النّفوس وتآلفها (ص 40 ـ 43) .

« وعالج الغزاليّ (11) المسائِلَ المتّصلة بالعدل من ناحية أخلاق الفرد ومن ناحية معاملة النّاسِ بعضهم لبعض » (ص . 43) ففي **ميزان العمل** العدلُ مطمحٌ لتهذيب النّفس وسياسة البدن إن توفّر فيهما تجاوزَهُما إلى الوُلْدِ وأهلِ البلد ، والإنسان هو ـ بهذا التّماثل : « كون صغير » تنعكس السّياسة المدنيّة الحكيمةُ في سياستِه البدنيةِ المستقيمة ، إلاّ أنّ هذا العدل ليس إزاحة عمياء للفروق والنّسب وإنّما هو « في قيام كل طبقة بدورها وملازمته والاتّصاف بما يناسب من الصّفات » (ص . 46) . وهو « يتضمّن مع التّرتيب التّفاوتَ بتقدم البعضِ وتفوّقِهم وتبعيّةِ الآخرين وخضوعِهم » (ص . 47) وِفْقَ الأدوار الاجتماعيّة الّتي تختصّ بها كلّ طبقة (ص ص 43 . 47) . أمّا في **إحياء علوم الدّين** فقد « نَحَا الغزاليّ منحًى يختلف عن منحى الفقهاء العاديّ » (ص . 47) وأكّد أن العدل لا يتوقف على الصحّة الشكليّة للعقود بل على الاطمئنان الى انتفاءِ الضّرر على أحد المتعاقدَيْن سواءٌ كان ذلك الضّرر عامّا يُسيِء العلاقات الاجتماعيَّةَ (اِحتكار ـ زيفٌ في الدّراهم) أو ضررا خاصّا يلحَق المُعامِلِ (إخفاء عيوب المَبيع ـ تطفيفٌ في المِكيال ـ تبديلٌ في الأسعار) ويتجاوز الغزاليّ الحديثَ عن العدل إلى بيان « الإحسان » كالتّفريط في الرّبح والتّساهل في اقتضاء الدَّيْن والتراخي عن اقتضاء الثّمن . ويشير الغزاليّ إلى بعض المظالم الحادثة في حياة النّاس وخاصة منها ظلم السّلاطين والجنود وإن كان ذلك بِشكل خاطِفٍ (ص ص 51 . 52) .

11) ـ الغزالي : (502/1108) .

ويأتي كتابُ الذّريعة في مكارم الشّريعة للرّاغب الإصفهاني (12) ليكمّل جهود الفارابي ومسكويه الدّاعية الى « طهارة النّفس بالتّعليم واستعمال العفّة والصّبر والعدالة » (ص . 53) في اسلوب اِمتزج فيه الانتفاع من كتب الفلاسفة بالاستشهاد بالشّواهد الدّينيّة . وكان الفصل الخامس من هذا الكتاب تبسّطًا في العدالة والظّلم والمحبّة والبغض أكّد فيه الرّاغب أنّ العدالة « هيئة في الإنسان يطلب بها المساواة » (ص 55) ، لكنّ متعاطيَ العدل رِياءً أوْ خوفا من السّلطان ليس تامَّ الفضيلة ، على أنّ هذا التّعاطيَ لا يُخرجه تماما عن العَدالة ، وفي هذا المذهب هناك ـ كما يرى ـ « مراعاة أحوال الناس في حياتهم الاِجتماعية » (ص . 56) . ويفصّل الرّاغب القول في أنواع العدل فهو « مُطْلَقٌ يقتضي العقل حسنَه ولا يكون منسُوخًا في شيْء من الأزمنة ، ولا يُوصَفُ بالجور في حالٍ . . . ومقيَّدٌ يُعْرَفُ كونُه عدلا بالشّرع ويمكن أن يكون منسوخًا في بعض الأزمنة » . ويعدّد مجالاتِ العدالةِ وأنواعَ الحكّامِ بالعدل ، وهو ـ خلال ذلك ـ ينزّل تفكيرَه ضمن إطار إسلامي لَا إعراض فيه عن الآراء الفلسفيّة للسّابقين (ص 60) لكنّه قد يهمِل شرط القصد والغاية في فضيلة العدالة عندما يرتضي نسبة العدالة الى اللّصوص ، وهو ما استغربه الدّكتور أحمد عبد السّلام لما فيه من « إهمالٍ لِلُبّ الأخلاق وتنكّرٍ لجوهر الفلسفة الأخلاقيّة » (ص 57) .

ويلتفت المؤلّف إلى صنف آخرَ من المؤلّفات ذاتِ الطابع النقلي والوعظي « تكتفي بالنّصيحة الموجَزة وتلخّص نتيجة التجربة ولا تهتمّ لا بالتّعليل ولا بالتحليل » (ص . 61) وممّا توضّحت فيه سمات هذا الصنف كتاب **سراج الملوك** للطّرطوشي (13) وطريقة صاحبه فيه سرد المواعظ العامّة وعرض الأخبار والأقاصيص ذات المصدر العربيّ الأسلاميّ أساسا . وتكررت في هذا الكتاب أقوال وحِكَم شتّى تجعل من العدل « قوام الملك ودوام الدّول وأساس

12) ـ الرّاغب الإصفهاني (502/1108) .

13) ـ الطرطوشي : (520/1126) .

كلّ مملكة » (ص 62) . والطّرطوشي ـ كأكثر العلماء المسلمين ـ لا ينكر الجور ـ وإن طال ـ إذا كان ذلك بديلا عن الفتنة بين الرّعية (ص 62) وهو يقسّم العدل قسمين أولهما إلهي جاءت به الرّسل والأنبياء ، وثان هو حصيلة السّياسة الإصطلاحيّة والنّظر العقليّ ، وهو لازم لبقاء السّلطان وإستقامة الرعية . ويرى الدّكتور أحمد عبد السلام في هذا التّقسيم الثّنائي رغبةَ الفقهاء المسلمين في التّوفيق بين الدّين والرّصيد الموروث من الثّقافات الأجنبيّة (صص . 64 ـ 56) ، وسيبعد مدى هذا التّوفيق مع ابن تيمية (14) في كتاب السياسة الشرعية .

وينتهي هذا الباب الأول من الكتاب بتذكير مؤلفه بأنّ الآراء الّتي تمّت متابعتها تمثّل رصيدا في الثّقافة السّياسيّة لا شكّ في تأثيرها في إبن خلدون ، لكنّها تبقى رغم ذلك عيّنات تمّ الإكتفاءُ بها وخاصّة أنّ مَعْنَيَيْ العدلِ والظّلم لا يكاد يخلو منهما كتاب أو رسالة .

البــاب الثانـي :

القسم الأوّل : العدل في مقدّمة إبن خلدون :

ويبتدىءُ القسم الأول من الباب الثّاني بإثبات المؤلّف لبعض النّقاط المنهجيّة . من ذلك أنّ النّصوص المذكور فيها هذا المصطلح منقولات من كتب السّابقين وإنشاءات من إبن خلدون ، وإنّ تنوّع هذه النّصوص يقتضي التأمّل والتّثبّت وخاصّة أنّ معنى العدل متّسع وقد يؤدي هذا الى إبهام فيه (صص . 67 . 70). والمنقولات الّتي ورد فيها لفظ العدل (رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الاشعريّ ، رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكُتّاب ،

14) ـ ابن تيمية : (1327/727) .

رسالة طاهر بن حسين إلى اِبنه) (15) تعدّ دليلا على اِستثمار اِبن خلدون للثّقافة العربيّة الإسلاميّة ، على أن معنى العدل في هذه النّصوص يبقى أقرب إلى التّعميم منه إلى التّدقيق وبالتّالي لا يدلّ على تفكير سياسيّ قائم بذاته . (صص . 67 . 70) .

وللعدلِ صلةٌ في المقدمة ببعض الهياكل أو الأوضاع السّياسية . فهو صِنْوُ القضاء فِي رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعريّ وهو مفهوم متداول فِي رسالة طاهر بن حسين إلى اِبنه ، والعدلُ (القضائيُّ) كما يتبينّ فيهما خُطّةٌ دينية خِلاَفِيَّةٌ وليست خطّة سلطانيّة « لأنّ القاضيَ يجب أن يحكم بمقتضى الشّرع وأن يُقيم الحدود الشّرعيّة » (ص 71) ، والرّسالتان تُلِحَّانِ على « ما يُسَمَّى اليومَ بالإجراءات » كالتّسوية بين الخصوم والتحرّي في تلقّي البيّنة وحجج الخصمين والإمهال والصّبر (ص . 72) . ولا تتعرّضان إلى الأحكام ، فـ« الأحكام يستنبطها القاضي من النّصوص الشّرعيّة » (ص . 72) . و« ويلوح » من تعداد اِبن خلدون لصلاحيّات القاضي « دورٌ كبير للقضاة في اِستقرار المجتمع الاسلاميّ » (ص 72) . والعدل متّصل أيضا بالمُلْكِ بما للمُلْك من قدرة على التّصرف في النّاس والحكم بينهم ، لكنّ الملك لا يستمدّ معناه ومبرّراتِه إلاّ من العدل ، وهو من توابعه ، والعدل قد يكون صفة للحروب « الّتي يقوم بها الملوك لقتال الخارجين عليهم لتمهيد دولتهم » « وان لم يكن للدين فيها فائدة او نصيب » .

وابن خلدون ـ بهذا الِاعتبار الدّقيق ـ لا يرفض أن يستويَ سير السّياسة خارج الدّين . وما الخلافة والامامة إلا صنف من الحكم اختصت به الامة الاسلاميّة ، ثُمّ إنه اِنتهى بموت آخِر الخلفاء الرّاشدين .

15) ـ عبد الحميد الكاتب : (750/132) .
طاهر بن حسين : (822/207) .
ونجد رؤية واضحة لعبد الحميد الكاتب إلى القضاء في رسالته إلى وليّ العهد يُبرز فيها أهميّة القضاء ويحدّد فيها أخلاق القاضي وشروطَه . أُنظر الفقرةَ الخاصّة بذلك في جمهرة رسائل العرب لأحمد زكي صفوت الجزء 2 . صص . 508 ـ 509 . الطبعة الأولى . القاهرة . 1937 .

(صص . 72 ـ 74) . إذن تتوفّر خلّة العدالة في سلوك الخلفاء والملوك ما داموا ملوكَ عدل ويشنّون حروب عدل الغرضُ منها رَدّ الفتن والعصيان مهما كان مصدرها . ويلقي اِبن خلدون من هذا المنطلَق أحكامه في بعض الثّورات الإسلامية الأولى (ثورة الحسين بن علي وثورة عبد اللّه بن الزّبير) ويحرص على موافقة أهل السّنة والجماعة الّذين لم يبحثوا عن ماهيّة مجردة للعدل يقدر ما شغلتهم ضرورةُ المحافظة على تضامن الأمّة ووحدة كلمتها واِستتباب السّلم بين أفرادها . ولا يكتفي اِبن خلدون بهذا الموقف العمليّ بل يتجاوزُه الى الهزء من بعض « القوم . . . الموسوسين الّذين يأخذون أنفسهم بإقامة الحقّ ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبيّة » (ص . 80) فليس المطلوب إذن عدلا نظريّا مستنتجا من تصوّر ذهنيّ للدّولة المثلى بل « العدلُ يقتضى أن يراعِيَ واقِع الأمور وسننَ الكون . . . وعدمَ الخروج عن نظام الممكن (و) يوجب تقدير الظّروف بدقّة وحكمة » (ص . 83) . وكان للعدل في اِستخلاص الخراج وفي الشّؤون الماليّة معنًى متداول يركّزه اِبن خلدون على التّسوية وعدم الشّطط في الضّرائب واِجتناب السّلطان مزاحمةَ الرّعية في تجارتها (صص . 84 ـ 85) .

ويُلقي الدكتور عبد السلام في آخر هذا القسم الأوّل من الباب الثّاني سؤالا أساسيّا لم تُجب عنه التّحليلات السّابقة يخصّ الحدّ الفاصل بين العدل والظّلم ، ويقترح البحثَ عن الجواب من خلال النّظر في معنى الظّلم في المقدمة .

القسم الثاني : معاني الظّلم في مقدمة اِبن خلدون .

ورد الظّلم ـ كضديده العدل ـ في بعض المكاتبات والأقوال الّتي تتّخذ شكل الوصايا والأهم منها تعاليق اِبن خلدون الّتي يمكن أن تلخّص في عبارتَه المشهورةَ « الظّلم مؤذِن بخراب العمران » (صص . 86 ـ 88) .

هذا الظّلم هو ـ في آخر الأمر ـ طارىءٌ يطرأ في حياة النّاس فينشأُ إذ ذاك الوازعُ لمواجهته ، وهو الحاكم القادرُ على صَدِّ النّاسِ عن أن يعتديَ بعضُهم

على بعض ، ومما يرُدُّ الظّلم أيضا وظيفةُ المظالِم التي تمتزج فيها سطوة السلطنة وصفة القضاء (ص . 89) ، لكن إذا كان الملِك ظالما فمن يردُّه وهو القادر على ردّ كلّ النّاس ؟ يلاحظ اِبن خلدون أنّ ردّ الظّلم الصّادر عن المَلِك لا يقدِر عليه إلا المَلِك نفسه ، ولذلك كانت المبالغة « في ذمّه وتكرير الوعيد فيه عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه » (ص 92) ويتأكّد هذا الذّمُ والوعيد بما لهذا الظّلم من خطر مُهلك بالاجتماع والعمران (صص . 38 ـ 92) . ويمكن أن نستفيد من هذه المتابعة أنّ الظّلم نوعان : عدوانُ النّاس بعضهم على بعض ، وصدّه موكول إلى الملوك والحُكّام ، وظلم الملوك « وهو الطّامة الكبرى والدّاء العضال » (ص 93) لأنّه مفسَدَةٌ للعُمْران وخراب للأمصار وزوالٌ للملك والدّولة ومن أهَمّ مظاهِرِه في المقدّمة التّسخير (تسخير الرّعايا لإنجاز أعمال لا تُفيدهم نفعا ولا أجرا) وتجارة السّلطان (بإفراغ الأسواق من بعض البضاعات ثم بيعها بأرفع الأثمان او بآختصاص الدّولة ببعض التّجارات أو الفلاحات مما يضرّ بالرّعايا وأفضى هذا الحديث المفصّل عن معاني الظّلم وأنواعه في المقدّمة بمؤلّف كتاب **ابن خلدون والعدل** إلى التّاكيد على ما يمتاز به صاحب المقدّمة على غيره من فقهاء السّياسة ممّن تعرّضوا إلى هذا الموضوع من منظور مقاصدِ الشّريعة في أحكامها « فابِن خلدون تَتَبّع ما يُلحقه (الظّلم) بالعمران تتبُّعَ عالِم الطّبيعة ما تُلحِقه العوارضُ والعِللُ بالأجسامِ » (ص . 97) وكلام اِبن خلدون اِمتاز أيضا بالتّعبير عن الحتميّة وإبراز السّببيّة فهو يبحث عن علّة اِطراد النّاتج الّتي تنجرُّ عن الظّلم فَيَجِدُهَا في قوانين الاِقتصاد من جهة وفي مشاعر البشر من جهة ثانية . (ص . 97) .

القسم الثالث : العدل والظّلم والخير والشرّ

البحث عن أسباب وجود الشرّ والظّلم في الدّنيا يكشِف ـ لا شكّ ـ عن جانبٍ من التّفكير السياسيّ عند ابن خلدون . فهو يعتبر الشرّ موجودًا إلى جانبِ الخير ، ولكن بقدر أيسر ، والأهَمّ من ذلك أنّ العدل ـ وهو جزء من

الخير۔ مرتبط بسلوك الحكّام أو بالسّلطة الّتي يجب أن تتّبع أحكامِ الشّرائع والسّياسة ، وما سوى ذلك مرتبط « بالاِنقياد إلى أغراض الحاكم ممّا لا تُمليه شريعة ولا سياسة » (ص . 100) .

وهكذا لا يبقى وجود الخير او العدل مطلبا ما ورائيا بل هو خلاصةُ سلوكٍ سياسيّ سَوِيّ ، وإضافة الى ذلك يجب أن نفهم أنّ العدل والظّلم سلوكان يفسّران تطوّر الدّولة ولذلك على الحَاكِم أن يتمسّك في سلوكه وفي أحكامه بالعدالة حتّى يقوم بالدّور المنوط به اي الوازع الّذي يحافظ على الدولة والعمران من الخراب (صص . 101 . 102) .

ويعود الدكتور أحمد عبد السّلام في تِتمّة هذا الباب الثّاني من الكتاب الى التّساؤل الّذي كان طَرَحه سابقا عن الحدّ الفاصِل بين العدل والظّلم وعن معنى القصد في التّعريف الشّائع بأنّ الظّلم هو مجاوزة الحدّ والخروج عن القصد فبيّن أنّ هذا المعنى ليس مطلبا نظريّا في مقدّمة اِبن خلدون ، فهذا المفكّر لا يتصوّر الأشياء من خلال تحديد نظريّ او تنسيق هندسيّ كما هو الشّأن عند قسم من الفلاسفة بل هو معنىً نابعٌ من واقعِ المجتمع الإنسانيّ والعمران البشريّ ، ودليل ذلك أنّ العدل بمعناه السّياسيّ عنده لا يستلزم التّسوية (الحسابيّة) بين الحاكم والمحكوم « فالمُلْكُ في جوهره استعلاء وقهر . . . والوازع لا بُدّ أن تكون له اليد العليا القاهرة » (ص . 103) . لكنّ هذا النوع من العدل يجب « أن لا يتجاوز الاستعلاءُ والقهرُ (فيه) المقدارَ اللاّزم لقيام المَلِك بدور الوازع » (ص . 104) . إذ أنّ هذا الدّور مضبوط في الشّرائع المنزّلة والقوانين الّتي سطّرها العقلاء باسمِ الحَقّ (ص . 105) .

خاتمة البحث :

ويستصفي الدّكتور أحمد عبد السّلام في « خاتمة البحث » بعض النّتائج الّتي توصّل إليها ويمكن التّأكيد مِنْهَا على ما يلي :

ـ العدلُ من منظور مختلفِ دراسيه هو سرّ اِنتظام الكون وناموس اِطمئنان النّفس .

- العدلُ من المعاني الأساسيّة الّتي اِهتم بها التّفكير الإسلاميّ منذ البعثة وأثرى هذا المعنى بمختلف الثّقافات الأجنبية ، ودلّ بذلك على مرونة التّفكير الإسلاميّ في تعامله مع هذه الثّقافات ويتمثّل ذلك في نزعته التّوفيقية .

- التّفكير في العدل والظلم يبدو لَدَى دراسيه مقسّما بين منهجين كبيرَيْن . أوّلهما فلسفيّ منطلقهُ نظريّات عامّة في الوجود والكون والنّفس والفضيلة (افلاطون - الفارابي - مسكويه) وثانيهما أكد على الوشيجة القويّة بين العدل والواقع فتجاوز المعنى الحسابيّ للمساواة إلى عدلٍ يهدف إلى الحفاظ على كيان المجموعة والعمران (أرسطو - الغزاليّ - ابن خلدون) .

- يمكن تأصيل الفكر الخلدونيّ في « نظر عقليّ » للكون مستفيد بتعاليم أرسطو يردّ الأشياء إلى ثُنائيّة المادّة والصّورة أو العَرَضِ والجوهر . فيكون الشرّ والظّلم من هذه الزّاوية نقيصتين تعودان إلى خصائص المادّة .

- اِبن خلدون « بقي متمسّكا بالتّفاؤُلِ الأسلاميّ » بغلبة الخير على الشرّ والعدل على الظّلم وبأفضلية الملك - وإن كان فيه نصيبٌ من الظلم - على الفتنة والبغي الصّريح .

- لم يهتمّ اِبن خلدون بالعدل في معانيه الأخلاقية والشّرعيّة والفقهيّة وفي مجالاته القضائية بالمقدار الذي اهتم فيه بالعدل السّياسيّ الّذي يستقيم به العمران والدّولة ، وهو بهذا الإهتمام المخصوص « قد فاق سابقيه وجدّد هذا المعنى بتحليله المُحْكَم لتأثير الظلم على العمران والدّولة تحليلا يُمكن أن يعتبر نموذجا مبتكَرا للدّراسة السّياسيّة المتعمّقة » (ص . 114) . (107 - 114) .

مكّننا الدّكتور أحمد عبد السّلام ببحثه حول اِبن خلدون والعدل أن نُدِلّ بجانب كبير منَ التّفكير الخلدونيّ من خلال دراسةٍ اصطلاحيّة ونَصِّيَةٍ لمعاني العدل والظلم وما شاكلَهما من الألفاظِ أو كَمَا يقول من خلال اِهتمامٍ « لا يفصِل بين التّفكير والتّعبير » (ص . 8) .

فكانَ هذا المنهجُ سبيلا لنا لاَ إلى التّعرف على طبيعة هذا التّفكير فحسب وإنما كذلك الى تحديدِ مكانته ضمن التّراث السّياسيّ عند العرب أدبا وفِقها وفلسفة . ولا يَخْفَى ما تتّصف به هذه المَكانةُ من تجاوز وطرافة ، وهو أيضا أفادنا منهجًا صارِمًا يُثبت أنّ « مفاتيح العلوم مصطلحاتُها » ويجنّب البَحْثَ الجادَّ كلَّ « تبسيطٍ » قد يؤدي إلى الابتذال في التّناول والاستنتاج .

فعسى أن يكون لَنَا هذا المنهجُ التزاما نتجاوز به مزلّات التأويل والمغالطاتِ الإيديولوجيّة الّتي طالَما أرهقت الدّراسات الخلدونيّة .

حمادي الزنكري